AMERICA INDIGENA

ORGANO TRIMESTRAL DEL

INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO

Director: MANUEL GAMIO

Secretario: JUAN COMAS

Vol. XIV	MEXICO, D. F., ENERO, 1954	NUM. 1

SUMARIO

EDITORIAL:

ARTÍCULOS:

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS:

Colaborador Técnico: LAURO JOSÉ ZAVALA

COLABORADORES

CARMEN VIQUEIRA, mexicana. Psicóloga de la Universidad Nacional de México, con práctica profesional en el Centro de Neuropsiquiatría del Seguro Social, en el Manicomio, etc. Hizo investigaciones de campo en Tajín, Venta Prieta y el Distrito Federal. Actualmente trabaja en el Hospital de St. Elizabeth, en Washington, D. C.

ÁNGEL PALERM, mexicano. Antropólogo de la Escuela Nacional de Antropología de su país. Ha trabajado para el Instituto de Antropología Social de la Smithsonian Institution. Actualmente en la Oficina de Ciencias Sociales de la Unión Panamericana. Es coautor, con la Dra. Isabel Kelly, del Vol. I de *The Tajin Totonac* (1952). Ha publicado ensayos en las revistas *Cuadernos Americanos, Historia Mexicana, Ciencias Sociales,* etc.

TEÓFILO ESPEJO NÚÑEZ, peruano. Historiador y educador, dedicado especialmente al Antiguo Perú. Trabaja en las dependencias educativas de su país, haciendo importantes aportaciones a la bibliografía peruana. Entre sus obras debe mencionarse "Dos maestros en la formación universitaria de Julio C. Tello" e "Índice de la Revista del Museo Nacional".

ÁLVARO JARA. Entusiasta indigenista que ha prestado sus servicios en el Instituto Indigenista Chileno. Colabora en la Universidad como Ayudante de la Cátedra de Historia Social y Económica. Actualmente hace investigaciones en el Archivo Nacional de Santiago, preparando un original sobre "La esclavitud en Chile durante el siglo XVII".

ERNESTO J. CASTILLERO, panameño. Educador, historiador y publicista. Ha sido Profesor de enseñanza secundaria, Inspector General de Educación de Panamá y fundador y primer Director de la Biblioteca Nacional de este país. Sus publicaciones tratan diversos temas de la historia panameña.

GEORGE M. COWAN, norteamericano. Lingüista con estudios en la University of Southern California, Los Ángeles, Cal. Ha trabajado varios años haciendo investigaciones lingüísticas y observaciones etnográficas entre los Mazatecos de Huautla, Estado de Oaxaca (México). Ha explicado cursos en su país, Canadá e Inglaterra y forma parte del personal docente del Instituto Lingüístico de Verano, del cual ha sido nombrado recientemente Director en su Rama de México.

EDITORIAL

EL ASCENSO INTEGRAL DE LA POBLACIÓN ABORIGEN

A primera vista parece muy próxima y fácil la solución de los problemas que afectan a la población aborigen de América, pero no lo es como lo demuestran las retrasadas etapas evolutivas en que aun vegetan la mayoría de grupos humanos de esa filiación que la integran. Aun en los muy contados casos en que algunos de ellos parecen haber alcanzado satisfactorios niveles de progreso, éste es contrarrestado por ciertas anticuadas y arraigadas supervivencias culturales, precolombinas y coloniales, que persisten en conservar. Por supuesto que sólo nos referimos a las que son indeseables, porque obstaculizan su desarrollo, pero no a las de gran valor que lo estimulan, como sucede, entre otras, con sus múltiples y bellas manifestaciones artísticas.

La tarea de redimir al indio se ha emprendido de manera individual o colectiva. La primera consiste en seleccionar en las escuelas rurales u otros centros educativos, niños o jóvenes de excepcionales aptitudes intelectuales, a los cuales se les facilita posteriormente la educación superior y profesional en las Capitales de los Estados y en la de la República. Este proceder es digno de todo elogio, pero no entraña una tarea propiamente indígena, pues bien sabido es que, en general, esos jóvenes, después de alcanzar el éxito a que los ha conducido su inteligencia y laboriosidad, permanecen en las grandes ciudades alejados de las comunidades a que pertenecían, las que en términos generales no reciben beneficio alguno de esos indios aisladamente redimidos.

La labor indigenista colectiva debería abarcar a todos los grupos nativos de cada país, pero dada la variedad y el gran número de ellos, es materialmente imposible la realización de tales propósitos, por lo cual tiene que limitarse a atender en corto número y de manera superficial y unilateral, algunas de sus necesidades y aspiraciones; pero como todas ellas son interdependientes e interfuncionales, los grupos considerados no pueden desarrollarse de modo integral, sino sólo en algunos aspectos, en tanto que, en los demás, continúan actuando anacrónicamente. La atención para otros grupos es aun menos, así que están en peores condiciones.

En vista de la imposibilidad de considerar, desde luego y de manera conjunta, a la población aborigen en todos sus aspectos, lo conveniente es ocuparse en forma gradual en investigar sucesivamente a esos grupos, eligiendo a los más representativos. Cada uno de ellos debe ser estudiado desde varios puntos de vista, valiéndose de los métodos de las ciencias sociales, a fin de que las conclusiones puedan

traducirse en autorizados medios prácticos cuya aplicación satisfaga las aludidas necesidades y aspiraciones.

Por desgracia, pocos trabajos de este género se han llevado a cabo en el Continente. En los Estados Unidos pueden citarse aquellos que de manera magistral describe y comenta la Dra. Laura Thompson en uno de sus últimos libros.[1] En México, la antigua Dirección de Antropología inició esa labor investigando a los habitantes del Valle de Teotihuacán en todos sus aspectos, comprendiendo el período prehispánico, el colonial y el contemporáneo.[2] Los resultados obtenidos después de aplicar las medidas prácticas derivadas de dichas investigaciones fueron satisfactorios, como lo demostraron estadísticas posteriores relativas al progreso de los habitantes.

En la actualidad se está llevando a cabo interesantísima labor indigenista entre los indios Tzeltales y Tzotziles del Estado de Chiapas por el Instituto Nacional Indigenista, contándose con el más amplio apoyo del Sr. Presidente de la República, D. Adolfo Ruiz Cortínes.[3] Esos aborígenes han sido, y son, objeto de estudio por parte de distinguidos especialistas en ciencias sociales, siendo de especial importancia el sistema de cooperación convergente que prestan al Instituto las Secretarías de Estado del Gabinete Presidencial, correspondiéndoles, respectivamente, atender la salubridad local, la construcción de caminos, escuelas, obras de irrigación, técnicas agrícolas e industriales, etc. Es decir, se trata de una obra de mejoría integral cuyos resultados no sólo beneficiarán a los citados indios, sino que influirán favorablemente en las comunidades vecinas.

Se han comprendido otros trabajos de este género en el Continente, pero ya no contamos con espacio para comentarlos, limitándonos a aconsejar que se les generalice, pues sólo así podrá elevarse el nivel inferior de vida en que hoy vegetan los indios americanos.

---

1 *Personality and Government. Findings and Recommendations of the Indian Administration Research*, xviii, 230 pp., México, 1951.

2 Véase Manuel Gamio y otros: *La población del Valle de Teotihuacán*, 3 vols., México, 1922.

3 Al respecto publicamos algunas noticias en nuestro *Boletín Indigenista* correspondiente a Diciembre de 1953.

EDITORIAL

THE INTEGRAL IMPROVEMENT OF THE INDIAN POPULATION

At first glance the solution of the problems affecting the Indian population of America seem close at hand and easy. That this is not so is seen in the backward stages of evolution in which most of the Indians still vegetate. Even the few cases in which some of them seem to have achieved satisfactory levels of progress, are counteracted by certain antiquated and deep-rooted pre-Colombian and colonial cultural traditions which they insist of preserving. Naturally, here we are referring only to those that are undesirable because they hinder their development, not the valuable ones that stimulate it, such as their many beautiful artistic manifestations.

The task of redeeming the Indian has been undertaken individually and collectively. The first approach consists in selecting from rural schools or other educational centers exceptionally bright children or young people and giving them higher or professional education in state capitals or in the capital of the country. This procedure is worthy of praise, but does not really involve an Indian program, for it is well known that in general these youths, once successful, remain in the large cities far from their communities which usually receive no benefit from these individually redeemed Indians.

A collective Indian approach should include all Indian groups in a country, but given their variety and number, it is impossible to do so. Therefore, work must be limited to attending in a superficial and unilateral way to the needs and aspirations of a few. But since these needs and aspirations are interdependent and interfunctional, the groups considered cannot be developed in an integral way but only in some aspects. Meanwhile, they continue to act as always in other aspects. Attention to other groups is even less, so they are in a worse situation.

In view of the impossibility of considering the Indian population in an integral way in all its aspects, it is best to investigate these groups gradually, electing the most representative. Each of these should be studied from all points of view, using the methods of the social sciences so that the conclusions obtained can be translated into autho-

rized practical means whose application will satisfy the needs and aspirations referred to.

Unfortunately, there has been little work of this kind on the Continent. In the United States there are excellent studies like those mentioned by Dr. Laura Thompson in one her latest books.[1] In Mexico, the former Bureau of Anthropology began this sort of work investigating the inhabitants of the Valley of Teotihuacan in all aspects and including the pre-Hispanic, colonial and contemporary periods.[2] The results obtained after applying practical measures derived from these investigations were satisfactory as was seen in later statistics regarding the progress of the inhabitants.

At present, the National Indian Institute is carrying on a most interesting project among the Tzeltal and Tzotzil Indians in the State of Chiapas, with the help of the President of Mexico, Adolfo Ruiz Cortines.[3] These Indians have been and are the object of study on the part of distinguished social scientists. Of special significance is the cooperation given to the Institute by Gabinet Ministers who take care of health, road construction, schools, irrigation projects, agricultural and industrial techniques, etc. That is, the project is one of integral improvement whose results will not only benefit the Indians, but also surrounding communities.

Other work of this kind has been undertaken on the Continent, but there is no space here to comment on it. We can only advise that this sort of work be spread, for only in this way can the low living standards of the American Indians be raised.

1 *Personality and Government. Findings and Recommendations of the Indian Administration Research.* xviii, 230 pp., México, 1951.

2 See Manuel Gamio and others: *La población del Valle de Teotihuacán.* 3 vols. México, 1922.

3 On this poin we have published some reports in the December 1953 issue of our *Boletín Indigenista.*

ALCOHOLISMO, BRUJERÍA Y HOMICIDIO EN DOS COMUNIDADES RURALES DE MÉXICO[1]

Por Carmen Viqueira y Ángel Palerm
(México)

Summary

This paper presents three problems typical of many rural communities in Mexico: alcoholism, witchcraft and homicide. To study these, ethnological and psychological methods were combined. The paper is divided into the following sections: I. Physical and cultural environment, which includes a general description of the natural and cultural environment of the two communities examined; II. Alcoholism, witchcraft and homicide, with a description of the incidence and characteristics of each in the two places; III. Basis and method of the research, a brief discussion regarding the method followed and its theoretical bases; IV. The social characteristics of the two communities, an analysis of the socio-cultural mechanisms in the formation of the type of personality required; V. Analysis of the socio-cultural dynamics, a discussion of the three problems in their total socio-cultural and psychological context; VI. Comments on method and therapeutics, a final analysis of the "application" of the social sciences in concrete cases.

Some of the conclusions arrived at are the following: the study of social character or of basic personality should not be focussed solely or principally on childhood education and experiences, but on the total structure of society and on the global cultural context. Childhood education and experiences are not determining factors of socio-cultural phenomena, but dynamic elements that transmit the needs and problems from the structure of society to each of its members, thereby outlining the social character. This theoretical basis is important not only to establish methodology but is especially fundamental when it is planned to use scientific knowledge to produce favorable changes in a community.

Social character, based on the socio-cultural structure, determines the essential aspects of drunkenness and the conduct of the drunkard. In one of the communities studied, alcoholism helps to maintain psycho-cultural stability, relieving anxiety and increasing security in the unrealistic control of environment. In the other community, alcohol unleaches aggressive impulses and acts as a factor which produces anxiety and conflicts. Likewise, the socio-cultural and psycho-cultural structure of each group predetermines the intensity and specific forms of aggressiveness, its focal points and the factors it unleaches, as well as the possibilities of its social and individual control, of its repression and channeling. Malevolent magic and a strong political organization in one place provide channels for aggressiveness

[1] Una síntesis de este trabajo fué presentada al IV Congreso Mundial de Salud Mental, celebrado en México, D. F., en 1951.

and its control, while in another community the lack of these mechanisms leads to homicide.

The authors point out that the method used functions well when the group studied is socially and culturally homogeneous. When the group is heterogeneous and well differentiated, it is necessary to recur to the concept of status personality. When the culture and social forms of a homogeneous or heterogeneous group are in a rapid process of change, it is necessary to recur to the concepts of standards and transgression. The latter brings up the problem, which has been very little studied, of how to transmit to children new problems and needs of a changing socio-cultural structure and the relations of the change with the existence of transgressing personalities.

El presente trabajo intenta presentar tres problemas existentes en dos comunidades rurales, típicos de un sector importante de México: alcoholismo, brujería y homicidio.[2] Para su estudio se combinaron dos métodos: etnográfico y psicológico. Cada uno de ellos fué manejado, respectivamente, por un especialista: antropólogo social y psicólogo. El análisis de los materiales obtenidos, así como la interpretación y las conclusiones, se hicieron conjuntamente.

Los autores deben confesar estar lejos de haber conseguido establecer la etiología de los tres fenómenos estudiados, y mucho más de poder proponer un tratamiento adecuado. Sin embargo, el ensayo ha sido rico en experiencias y en sugestiones útiles para futuros trabajos. Quizá la experiencia más importante que es posible anticipar, sea la de subrayar, una vez más, la excesiva peligrosidad de las generalizaciones prematuras. Las causas, los móviles, las formas de ejecución, las consecuencias y la actitud social ante el homicidio, por ejemplo, son extraordinariamente distintas de una comunidad a otra. Lo mismo podríamos decir del alcoholismo y de la brujería.

Observamos, por otra parte, la sensible falta de otros especialistas. Hubiera resultado muy útil, para poner un solo ejemplo, la presencia de un dietólogo que iluminara la relación entre el alcoholismo y sus efectos y el régimen alimenticio.

A pesar de todo, los autores confían haber mostrado algunas posibilidades de la investigación en equipo, y especialmente las ventajas de abordar el análisis de ciertos problemas del México moderno con una metodología y un sistema conceptual psicoantropológicos.

---

[2] Los estudios etnográficos de las dos comunidades se desarrollaron, durante los años 1948-51, bajo la dirección de la doctora I. Kelly, en un programa patrocinado por el Institute of Social Anthropology de la Smithsonian Institution y el Instituto Nacional de Antropología e Historia de México.

I. Ambiente físico y cultural

Las dos comunidades estudiadas son Tajín y Eloxochitlán.[3] Están integradas por Totonacos, principalmente monolingües en Eloxochitlán y con gran proporción de bilingües (totonaco-castellano), en Tajín. El porcentaje monolingüe es mayor en las mujeres que en los hombres, y para ambos sexos decrece de mayor a menor edad hasta los niños, que presentan monolingüismo casi completo en edad preescolar.

Racialmente —hasta donde es posible hablar de raza— pertenecen a un mismo grupo. Las infiltraciones de otros grupos indígenas son escasas, y el mestizaje prácticamente inexistente. Los hábitos de endogamia local o comarcal, y el aislamiento de los dos pueblos, han permitido mantener esta situación.

Culturalmente, tienen también el mismo *sustratum.* La desintegración de los viejos patrones no es tan grande como a veces pudiera creerse. El proceso de transculturación diverge en magnitud, pero también en el tipo de instituciones afectadas. Por ejemplo, las creencias religiosas y mágicas están mejor conservadas en Eloxochitlán; Tajín mantiene más vigorosamente la estructura familiar, con los términos de parentesco originales.

La semejanza racial y la de origen cultural no van acompañadas de parecido del ambiente natural. Eloxochitlán está en la Sierra Madre Oriental, al norte del Estado de Puebla, cerca de Zacatlán. Enormes cerros de pendientes abruptas y profundos y escarpados barrancos dan carácter al panorama. Los bosques típicos de las tierras altas y frías han desaparecido casi por completo, talados para dejar lugar al cultivo. Tajín está en la zona costera del Estado de Veracruz, cerca de Papantla, entre el bosque tropical que cubre los lomeríos de pequeña altura y de laderas suaves.

La economía de los habitantes de Eloxochitlán es de escasez; la de los de Tajín es de abundancia, en términos generales, gracias, principalmente, al cultivo de vainilla. Los de Tajín son exclusivamente agricultores; los de Eloxochitlán tienen que dedicarse, además, a un penoso y poco remunerativo comercio trashumante, como intermediarios entre la tierra caliente y las tierras templadas y frías.

El régimen de propiedad es individual en los dos lugares, y, si prescindimos de los antecedentes históricos locales, sensiblemente igual. No se ha creado, sin embargo, verdadera estratificación social,

---

[3] El primer volumen del informe de Tajín ya ha sido publicado. *Cf.* Isabel Kelly y Ángel Palerm: *The Tajín Totonac,* Vol. I, Washington, D. C., 1952; Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology, Publication Nº 13.

aunque las diferencias en el volumen de la propiedad de la tierra sean notables. Pero mientras en Tajín la relativa abundancia de tierra cultivable, barata y de fácil renta, disimula las diferencias hasta casi anularlas, en Eloxochitlán la escasez de tierras y la presión demográfica las agudiza.

Correspondiendo posiblemente al tipo disperso de la población de Tajín y al concentrado de Eloxochitlán,[4] lo mismo que a ciertos factores históricos locales, encontramos una débil organización política en el primer lugar, contrastando con la fuerte, prepotente y multifacética de Eloxochitlán.

En Tajín la práctica de la autoridad política consiste en un "dejar hacer". Cuando se ve obligada a intervenir, apela a la discusión y al convencimiento, o recurre para hacer presión a la autoridad superior de Papantla (no indígena). En Eloxochitlán se practica una especie de "intervencionismo estatal" por parte de las autoridades indígenas, que pretende y consigue llegar a las esferas más íntimas de la vida privada. El ejercicio de la autoridad es despótico y coactivo, utilizándose con frecuencia castigos tales como multas, trabajo forzado y encarcelamiento.

Podría decirse que mientras en Eloxochitlán el eje de la vida común está en la organización política, en Tajín está en la organización familiar. Los sentimientos de comunidad y de solidaridad se presentan muy desarrollados en Eloxochitlán frente a otras comunidades y a personas no pertenecientes al grupo; menudean, en cambio, los conflictos internos. Su solidaridad es esencialmente defensiva y dirigida hacia el exterior. La fuerte organización política relega los conflictos individuales al ámbito legal (juicios, multas, encarcelamiento, etc.) y a la magia, y excluye los choques físicos (riñas con armas, homicidio, etc.).

En Tajín la familia posee básica importancia para la vida común. No ya la familia nuclear, sino la extensa compuesta del jefe, de sus mujeres, de los hijos solteros y casados, de las nueras, de las hijas solteras y de los nietos. La autoridad de este *pater familia* es muy grande, y aunque debilitada por la transculturación, sigue ejerciéndola con rigor y hasta con despotismo. Los conflictos individuales tienden a resolverse por la violencia extralegal, y la gente madura y realiza en secreto la venganza de sus ofensas. La solidaridad de grupo es débil y se concentra en el núcleo familiar.

La familia está diversamente estructurada. En Eloxochitlán es monogámica y nuclear. La residencia se rige por conveniencias eco-

---

[4] Véase una discusión de este problema en Ángel Palerm: "La civilización urbana", *Historia Mexicana*, México, D. F., 1952, Nº 6.

nómicas, con ligero acento patrilocal. En Tajín, la familia es poligínica y extensa. La residencia es patrilocal. Existe sororato y levirato, de los que sólo quedan vestigios en la terminología de parentesco en Eloxochitlán.

En Tajín, las restricciones para el matrimonio son grandes. Se recuerdan cuidadosamente las relaciones de parentesco, y se considera incestuosa la unión entre parientes lejanos. La poliginia hace escasear a las esposas potenciales. En Eloxochitlán las restricciones son menores; la elección de esposa tiene que hacerse fuera del grupo de primos más cercanos. Rigió, sin embargo, hace algún tiempo, un sistema de exogamia entre los tres barrios que forman el pueblo. En las dos comunidades los hombres se quejan de escasez de mujeres.

En ambos lugares encontramos entrega de regalos y dinero como precio de la novia, que a veces asciende a sumas considerables. Las negociaciones matrimoniales se hacen por intermediarios y en ceremonias formales, aunque en Tajín se recurre, con cierta frecuencia, al rapto simulado para evitar trámites y el pago del precio de la novia, así como otros gastos. La elección de esposa es más libre en Tajín que en Eloxochitlán. En este último lugar los compromisos matrimoniales suelen establecerse cuando los futuros esposos son niños.

La autoridad de los esposos es grande, pero está constreñida por la importante aportación económica de las mujeres y por su escasez. En Tajín las mujeres trabajan en el campo y poseen control sobre los animales domésticos y algunos productos agrícolas; en Eloxochitlán se dedican activamente al comercio. En ambos lugares tienen, con frecuencia, propiedad de tierras por herencia. Es más o menos fácil para una mujer evadir la tiranía doméstica excesiva cambiando de hogar, especialmente en Tajín. En Eloxochitlán, sin embargo, existe un completo dominio masculino de la vida política.

En los matrimonias poligínicos de Tajín hay siempre una esposa principal, con autoridad sobre las demás. No es demasiado rigurosa, por ser ella la primera interesada en retener a las esposas secundarias para aliviar su trabajo doméstico y agrícola. No es frecuente el uso de habitaciones separadas para cada esposa con sus hijos. Las comidas se hacen en común.

Tanto en Tajín como en Eloxochitlán, los niños son bien tratados y alimentados lo mejor posible. Lactan, por lo común, cada vez que tienen hambre, aunque, en razón de las ocupaciones de la madre (viaje comercial, trabajo en el campo), pueden pasar varias horas sin comer. Se dan casos de lactantes de más de tres y cuatro años de edad. Sólo en Eloxochitlán podemos pensar en verdadera ansiedad por la comida de los niños. Con cierta frecuencia las madres carecen

de suficiente leche. Por otra parte, en las dos comunidades hemos observado madres alimentando al pecho a un niño de pocos meses sin negarlo, a la vez, a otro hijo mayor.

En el destete sobreviene (en Eloxochitlán más aguda que en Tajín) una crisis para los niños, ya que se carece de alimentación suficientemente adecuada para el tránsito. Se considera que, a partir del destete, el niño debe participar en la comida normal de los adultos.

No hemos presenciado brutalidad por parte de los padres. Por el contrario, un gran afecto exhibido hacia los niños caracteriza a los dos grupos, así como un trato amoroso y un gran respeto a la personalidad del niño en sus juegos y en sus actividades, cuya contemplación causa placer a los adultos. Es posible, incluso, ver a jóvenes y mayores participando en diversiones infantiles.

En Tajín encontramos rigidez en un sector especial de la educación de los niños: en el control de esfínteres, que se exige a partir del destete. Se imbuye un sentimiento de vergüenza por cumplir en público las necesidades fisiológicas. No se pide reglamentación periódica (es decir, a horas fijas) de las evacuaciones, pero sí un buen control. Al mismo tiempo, se insiste en la limpieza corporal, arreglo del pelo, adornos, etc., en lo que las madres gastan buen tiempo. Pero se comienza a exigir que los niños realicen por sí estas tareas.

Este período de crisis infantil (destete en Tajín y Eloxochitlán, más control de esfínteres y limpieza en Tajín), se complementa en ambos lugares con la imposición de normas de obediencia. Sin embargo, mientras en Tajín la disciplina se refiere exclusivamente a los padres, en Eloxochitlán se extiende a las autoridades locales. Para ello, en Eloxochitlán se forman grupos de niños que realizan trabajos comunales bajo las órdenes de jefes adultos.

En Eloxochitlán se exige muy pronto la participación activa de los niños en la economía familiar y en los trabajos de la comunidad; el cambio de *status* infantil lleva aparejadas ciertas ventajas, que lo hacen más aceptable. En Tajín este cambio se produce en la adolescencia, y no lleva anejas ventajas notables; al contrario, un aumento de la autoridad y de las exigencias del padre.

El interés por el sexo es más relevante en Tajín, donde los niños de ambos sexos juegan juntos; a veces, sus juegos tienen carácter marcadamente sexual, sin producir escándalo. Pero al crecer se establece una rígida separación de sexos. En Eloxochitlán los niños juegan separadamente; ya mayores, sin embargo, la relación entre ambos sexos es más libre.

En Tajín encontramos algunas mujeres (viejas y viudas) que practican una especia de prostitución más o menos institucionalizada,

a la que recurren los más jóvenes, por lo general. A pesar de esto, los Totonacos de Tajín están constantemente en busca de aventuras amorosas, especialmente con las casadas; son frecuentes los celos y las dudas sobre la fidelidad de las esposas. En Eloxochitlán no encontramos indicios de prostitución; las relaciones extramaritales son raras, y hay menos tensión matrimonial que en Tajín.

En ambos lugares se hace hincapié en la virginidad de las mujeres, pero en Tajín sólo de la que debe ser esposa principal. Se rechaza a la mujer si no resultó virgen, y los padres deben sustituirla por una hermana o devolver el precio de la novia. Un repudio de esta clase produce vergüenza y desprestigio a todos los afectados.

Los hábitos del aseo personal y doméstico son muy distintos. El Totonaco de Tajín es extraordinariamente limpio, y sus casas están aseadas, aunque desordenadas. El baño en temascales es casi un rito y, desde luego, lo es para las parturientas, ciertos enfermos y lo fué para los danzantes. El Totonaco de Eloxochitlán parece exteriormente mucho más sucio de lo que es en realidad. Se baña en el temascal con cierta frecuencia, pero no tiene el mismo cuidado que el de Tajín con su persona, sus ropas y su casa.

En Tajín es totalmente imposible ver a un vecino, incluyendo a los niños que no sean de muy corta edad, evacuando sus necesidades. En Eloxochitlán esto constituye un espectáculo frecuente, y no demuestran la menor turbación ante los espectadores; los caminos están salpicados de deyecciones humanas.

La actitud social ante el trabajo es más positiva en Tajín que en Eloxochitlán. Teóricamente, en Tajín, se condena la holgazanería, pero lo cierto es que, en ambos lugares, la gente elude el trabajo cuantas veces puede. No son raras las pérdidas de milpas por falta de escarda.

Existe la costumbre de dedicar un día a la semana para trabajos comunales obligatorios. En Tajín esta obligación existe sólo para los cabezas de familia, pero en Eloxochitlán se extiende a todos los hombres, a las mujeres solteras y a las viudas, y a los niños de ambos sexos. Las faltas a la "faena" comunal se castigan. El rendimiento práctico de estas jornadas semanales suele ser escaso, aunque son un buen pretexto para reunirse, conversar y beber. Curiosamente, las mujeres trabajan más que los hombres de Eloxochitlán, y a menudo se les encargan las tareas más pesadas.

El trabajo privado tiene caracteres distintos. En Tajín se recurre con mucha frecuencia a la ayuda de parientes y amigos, a los que no se paga salario; se les da de comer y se contrae la obligación de pagar con trabajo el préstamo de trabajo. En Eloxochitlán este sis-

tema está casi ausente, y se recurre a la ayuda de peones pagados con dinero.

La religión totonaca actual es un sincretismo de viejas creencias paganas y de catolicismo. En Eloxochitlán las supervivencias son más abundantes, hasta el punto de que Dios está identificado con el Sol, antigua deidad suprema totonaca, bajo el nombre de *Chichiní.* En Tajín, las supervivencias no son tan abundantes, pero su religión es igualmente sincrética.

El panteón totonaco se integra de una serie de deidades y seres sobrenaturales personificando al viento, al trueno, a la lluvia, al bosque, etc., con mucha frecuencia identificados con santos católicos. Lo que más nos interesa subrayar es la diferente concepción que se tiene de ellos. Para los vecinos de Tajín, los seres sobrenaturales son principalmente benéficos, o, por lo menos, es posible concitar su favor con ofrendas, danzas y conjuros. Para los de Eloxochitlán, sin embargo, asumen un carácter perverso y peligroso. Se trata, no tanto de ganar sus favores, como de evitar su desagrado y cólera.

Para todos ellos, el mundo está lleno de peligros que proceden de lo sobrenatural. Pero los Totonacos de Tajín creen más confiadamente poder eludirlos, e incluso es frecuente cierta postura escéptica. Las enfermedades constituyen una forma predilecta de la animadversión sobrenatural. La gente de Eloxochitlán se siente constantemente enferma.

Estrechamente relacionadas con la religión se nos presentan las danzas y las fiestas. En Tajín, el papel ceremonial y social de las danzas es enorme; siguen patrones rígidos en cuanto a organización, rituales, ejecución; no hay verdadera fiesta sin danza, y los danzantes se convierten en verdaderos profesionales. En Eloxochitlán las danzas son menos importantes y los patrones más flexibles; no hay profesionalismo.

Encontramos una diferencia muy notable entre ambos lugares, que muy brevemente podríamos expresar diciendo que mientras en Tajín el carácter de las danzas es "apolíneo", en Eloxochitlán es "dionisíaco".[5] Es decir, en un lugar domina el orden, la mesura, la contención; en el otro el abuso de alcohol y la exhibición de cierta violencia, desorden y erotismo. En Tajín participan sólo hombres en las danzas —además, con tabús de relación sexual—, y en Eloxochitlán, en las

[5] Véase, a propósito de estos términos, a R. Benedict: *Patterns of culture*, New York, 1949; The New American Library; sobre su posible aplicación a las culturas indígenas de México, Ángel Palerm: "Culturas apolíneas y dionisíacas en el México antiguo", conferencia ante la Sociedad Mexicana de Psicología, parcialmente publicada en *Psiquis*, México, D. F., 1949, Nº 6.

más marcadamente "dionisíacas", intervienen hombres, mujeres y niños.

El prestigio social en Tajín se relaciona con la riqueza personal. Pero la riqueza debe ser exhibida en las casas, en el número de esposas, en los vestidos (especialmente en los costosos trajes de organdí bordado de las mujeres) y en las fiestas ocasionalmente ofrecidas a los vecinos, en las que debe haber danza, música, abundante comida y bebida. En Eloxochitlán el afán de prestigio se enfoca con similar interés hacia la riqueza y el poder. Es muy importante la posesión de reses y ganado lanar, de tierras, casas, vestidos de lana, etc. Pero es más notable tener autoridad, aunque sea sin riqueza. El vecino de Eloxochitlán que no tiene un cargo público se siente infeliz, y si no lo ha tenido en su vida, se siente positivamente fracasado. Para dar mayores posibilidades, aparentemente, se ha creado una proliferación de puestos muy jerarquizados y es difícil que un hombre no tenga acceso a alguno de ellos en algún momento.

En Tajín la gente dispone de sus bienes, aparte del uso estrictamente personal, para ofrecer o no fiestas; si no lo hace, perderá consideración, pero no hay manera de obligarle. En Eloxochlitán, las autoridades —civiles o religiosas— tienen la obligación de ofrecer fiestas, con gastos importantes, y se les sanciona severamente si dejan de hacerlo. Una fiesta en Tajín representa una inversión importante, pero de ninguna manera ruinosa para la familia. Pero en Eloxochitlán significa, con frecuencia, gastos tan importantes que la familia tiene necesidad de vender parte de sus tierras, de su ganado, o contraer deudas onerosas.

Los Totonacos de Tajín, especializados en el cultivo de la vainilla, gozan de cierto bienestar económico. Los comerciantes de Papantla, cuya riqueza se ha forjado en el tráfico de la vainilla, necesitan tratarlos con consideración. Es frecuente el compadrazgo de mestizos y blancos con indígenas. De esta manera se alivia considerablemente la situación general de inferioridad del grupo indígena.

Es cierto que, en la actualidad, el grupo resiente una gran presión de sus vecinos, que se inició particularmente con la era de la explotación del petróleo. Y no es menos evidente que la apertura de nuevos pozos petrolíferos va a acabar muy pronto con la vieja comunidad de Tajín. Pero, entre tanto, el Totonaco de Tajín no siente ni sufre tan agudamente la inferioridad a que están condenados otros indígenas. Y siempre le queda, aunque ya no por muchos años, el recurso de ceder a la presión, levantando sus frágiles chozas y abandonando sus hogares, para adentrarse más en el bosque tropical.

La situación de los Totonacos de Eloxochitlán es muy distinta.

Son pobres; muchos no hablan castellano; tienen escasas posibilidades migratorias; se ven acometidos por los mestizos y Nahuas, agricultores como ellos, que quieren desposeerles de sus tierras y lo van consiguiendo. Son tratados con desprecio no sólo por blancos y mestizos, sino por los propios indígenas nahuas. Su mundo es hostil, y no parecen sentirse con fuerzas para tratarlo y dominarlo individualmente y con medios naturales. Se refugian en una fuerte solidaridad de grupo ante sus adversarios, y en la magia, contrastando así con el vigoroso individualismo y el sentido realista y emprendedor de los Totonacos de Tajín.

II. Alcoholismo, Brujería y Homicidio

El alocholismo está institucionalizado en Eloxochitlán. Es difícil dar una idea clara de lo que esto significa. Quiere decir que la borrachera no sólo no está mal considerada, sino que es normal, sistemática, buscada constantemente y bien aceptada. Las frecuentes reuniones públicas y semipúblicas en los domicilios de las autoridades y en la plaza, y también las familiares y amistosas; las fiestas religiosas y civiles; los nacimientos y las defunciones; las bodas, el estreno de una casa; las prácticas mágicas, etc., transcurren con enorme consumo ritual de alcohol y acaban en borracheras colectivas. Una semana normal, sin fiestas ni celebraciones especiales intercaladas, implica, de todas maneras, cuando menos dos o tres días de embriaguez rutinaria para la mayor parte de los hombres, especialmente de aquellos que tienen cargos públicos.

Aunque el alcoholismo predomina en los adultos varones, las mujeres no están exceptuadas. Los solteros beben en menor proporción, y a las solteras parece estarles prohibida la exhibición pública de la embriaguez. Ambos sexos beben por separado, excepto en fiestas familiares.

A pesar de la general aceptación del alcoholismo, algunos hombres se nos acercaron a pedir un remedio para evitar la embriaguez, quejándose de los perjuicios físicos y económicos que les produce. Solicitaban remedios radicales por vía de medicinas ingeribles. El alcoholismo, efectivamente, les hace perder numerosos días de trabajo y gastar buenas cantidades (todo el alcohol es comprado). Empeñan sus tierras, o las rentan o las venden, para conseguir más dinero para alcohol.

El alcohol excita su locuacidad. Como siempre se emborrachan en grupo y nunca a solas, las reuniones se caracterizan por un verdadero griterío, que alterna con períodos de silencio. Alguien empieza a

hablar de nuevo, los demás le imitan, y acaban hablando todos a la vez, sin hacerse caso. Pronto quedan callados de nuevo. Durante la borrachera pasan, así, por períodos de excitación y de verdadera euforia. Sienten, entonces, gran confianza; se atreven a hablar castellano incluso los que no saben más que unas palabras; exponen proyectos personales y planes para la comunidad, etc. Siguen a éstos otros momentos de depresión, en que se hunden en sí mismos; están callados y meditabundos; parecen entristecidos, o bien no dan expresión alguna a su cara.

El alcohol no los vuelve ostensiblemente agresivos. No hemos conocido peleas graves entre borrachos, y si alguna riña se produce, queda reducida a forcejeos y a cambio de insultos. No se puede considerar a un borracho de Eloxochitlán como persona peligrosa.

Muy diferente es la situación en Tajín. En las fiestas y reuniones. públicas o privadas, es difícil ver un borracho, y aun bebidos suelen guardar mesura. El orden, el silencio y la compostura caracterizan sus celebraciones. Las mujeres no abusan del alcohol, excepto algunas viudas y ancianas. En cambio, el alcohol es de enorme importancia en las prácticas religiosas y mágicas, sea como ofrenda a las deidades o como purificador rociado con la boca sobre los participantes. Pero rara vez se consume en estas ocasiones hasta el límite de la borrachera.

Ciertamente, a veces se juntan varios amigos y beben hasta embriagarse. Algunos lo hacen —con frecuencia a solas— una vez por semana. Bajo la influencia del alcohol, los Totonacos de Tajín exhiben una agresividad que de ninguna manera manifiestan en la vida normal. Se vuelven pendencieros y son realmente peligrosos. Un hombre, a quien trataron de levantar del suelo donde yacía borracho, desenvainó su machete y trató de herir a sus compañeros. En otra oportunidad, alguien atacó y macheteó al dueño de la casa donde estaba. En cierta ocasión, un borracho fué en busca de su carabina y estuvo a punto de causar daños serios antes de ser desarmado.

Conociendo estas posibilidades, las autoridades de Tajín desarman a los hombres en las fiestas, y cuando empieza alguno a provocar riñas, lo atan y lo encierran. Pero, como decíamos, las reuniones públicas no son buena oportunidad para emborracharse, excepto quizá el día de "faena" o trabajo comunal. Un borracho se considera peligroso y es mal aceptado. Ellos mismos se avergüenzan después de haber sido vistos en tal estado. Quizá por eso mismo, generalmente, se emborrachan fuera de la comunidad.

La crónica borrachera pacífica, eufórica, depresiva e inofensiva de los Totonacos de Eloxochitlán contrasta, en apariencia, con el

carácter sombrío, maléfico y temible de su brujería, así como el alcoholismo incidental, pero agresivo y peligroso de los Totonacos de Tajín ofrece un agudo, aunque superficial, contraste con su magia curativa y propiciatoria de fertilidad.

En Eloxochitlán el control de las fuerzas sobrenaturales se aplica constantemente a producir daños a los enemigos y a librarse de los que los adversarios arrojan sobre uno. La gente vive en terror permanente de los manejos de los brujos y de la perversidad de los seres sobrenaturales. Pero buscan, a su vez, a los brujos para enfermar, arruinar o hacer morir a sus enemigos. Los procedimientos son innumerables, su conocimiento bastante generalizado, y los brujos abundantes y fértiles en recursos. Se entierran gallinas muertas y muñecos de palo en la tierra del adversario; se manda a los muertos a que lo visiten (lo que es siempre perjudicial); se envían naguales y enfermedades; se embruja a los animales, al agua, a las herramientas; se provoca la esterilidad de las mujeres y la muerte de los niños, etc.

Los que se sienten afectados por la brujería —que de hecho son todos, de una manera u otra— apelan a la contramagia y a otros brujos más poderosos, para acumular males sobre el presunto culpable. La guerra, aunque sorda, es despiadada, y nadie dejará de encontrar uno o varios enemigos adecuados para explicarse sus dificultades y desdichas por medio de la brujería.

En Tajín no existe prácticamente brujería malévola, y si se presenta algún daño atribuíble a ella, en seguida adjudican la realización a los Totonacos de la Sierra (donde está situado Eloxochitlán). Los shamanes locales —el conocimiento de las prácticas mágicas no está generalizado— dedican su sabiduría a curar enfermedades debidas a difuntos y a seres sobrenaturales, y a propiciar riqueza, abundancia y fertilidad. Los males vienen de vulnerar algún tabú en los grupos de danzantes; de olvidar alguna ofrenda; de ofender a cualquier deidad, etc. No se recurre normalmente a la explicación de la brujería por parte de algún enemigo. Y aun las otras explicaciones sobrenaturales no les parecen muy convincentes. No es infrecuente el escepticismo sobre esta cuestión.

La hostilidad, expresada en la brujería en Eloxochitlán, toma en Tajín formas más realistas. Tajín, que es una comunidad de unos 1,100 habitantes —debíamos decir era—, cuenta con una estadística de más de veinte homicidios de personas adultas en dos años. Si consideramos que la mayor parte de la población es femenina y que del resto debemos descontar a los menores, resulta que alrededor de un 10 por ciento de los hombres han muerto asesinados en este período. El suicidio se presenta, también, con cierta frecuencia.

La técnica del asesinato es psicológicamente muy significativa. Dos o tres personas emboscadas en la vegetación tropical esperan a la víctima, a veces durante días o semanas. Al tenerla al alcance, disparan contra ella una o dos viejas carabinas cargadas con postas. En seguida rematan al herido a machetazos, ensañándose con el cuerpo. Los cadáveres quedan verdaderamente irreconocibles.[6] Otras veces el asesinato se comete aprovechando el sueño de la víctima, pasando las armas entre los bambús que forman las paredes de la choza, para disparar contra el dormido. En rarísimas ocasiones el homicidio se produce en riña abierta.

El homicidio no es permanente en Tajín; parece presentarse en verdaderas rachas, como en períodos cíclicos. Cuando empezó la última serie de asesinatos, la comunidad llevaba varios años de paz aparente, que a su vez había sido precedida por otro ciclo de asesinatos. Hemos podido observar que este último ciclo estuvo acompañado por un recrudecimiento del uso de alcohol por parte de presuntos victimarios.

No se recurre normalmente a las autoridades para denunciar los crímenes o pedir protección. Nadie se atreve a señalar a los autores de un delito de sangre. Así, los crímenes quedarían impunes si no mediara la venganza. El homicidio por venganza no está mal considerado socialmente; incluso se aprueba abiertamente por muchos. La venganza no necesita recaer necesariamente sobre el culpable; cualquier miembro de la familia puede recibir el castigo. No es extraño, de esta manera, que una familia quede completamente aniquilada, y que otras busquen seguridad en la emigración a pueblos lejanos; pero hasta allí les sigue la venganza.

En Eloxochitlán, en cambio, registraron un solo homicidio ocurrido hace doce años. La víctima no pertenecía a la comunidad; se trataba de un mestizo —el único del pueblo— dedicado a la venta de alcohol. Se dice que maltrataba con frecuencia a los vecinos, hasta que un día disparó su revólver contra unos Totonacos en una riña. Todos los hombres se reunieron contra él; lo persiguieron y lo mataron a palos y pedradas. El pueblo entero se hizo responsable del delito. Cuando las autoridades de Zacatlán encarcelaron a varios vecinos, la comunidod gastó liberalmente su escaso patrimonio hasta conseguir su libertad.

---

[6] Tocó al antropólogo que firma este ensayo encontrar uno de los cuerpos en el camino. La víctima había recibido, aparte de los disparos, más de diez machetazos gravísimos, la mayor parte perfectamente inútiles. A pesar de que el muerto era un amigo nuestro, nos fué imposible reconocerlo.

III. Fundamento y Método de la Interpretación

La interpretación de los tres fenómenos que acabamos de reseñar sólo será posible hacerla teniendo a la vista, por una parte, el contexto cultural general, y por otra, el resultado de la investigación psicológica practicada por medio de pruebas. Es preciso entender que la labor del psicólogo no debe limitarse al análisis de los protocolos; su papel principal, desde nuestro punto de vista, consiste en subrayar los datos culturales más significativos para el estudio de los factores y mecanismos psicosociales, y en estudiarlos después conjuntamente con el antropólogo.[7] Es decir, que la metodología debe basarse en la utilización simultánea de la dinamia cultura-personalidad y de la exploración individual.

Sobre los fundamentos teóricos y metodológicos de la interpretación deseamos decir algunas palabras más. En los últimos tiempos, las ciencias sociales se han orientado hacia la investigación de las relaciones de la personalidad con la cultura. En general, el problema se ha abordado tomando como punto de partida la teoría psicoanalítica. Erich Fromm[8] ha caracterizado con mucha claridad tres etapas. Primero se identificaron ciertos fenómenos culturales (guerra, homicidio, capitalismo, totemismo, etc.) con síntomas neuróticos, y por medio de analogías se trató de explicar la dinámica psico-social de estos fenómenos por las mismas causas que producen los estados psicopatológicos individuales. Así, la guerra era un resultado del instinto de muerte; el capitalismo se relacionó con el carácter anal, etc. En esta línea de pensamiento debemos colocar al propio Freud y a sus seguidores más ortodoxos.

La segunda etapa debe situarse realmente con las primeras publicaciones de A. Kardiner,[9] en colaboración con antropólogos como R.

---

[7] Es claro que en un ensayo de esta clase el antropólogo no puede acometer la tarea de una descripción exhaustiva de la cultura de cada grupo. Tampoco parece deseable hacerla. Sin embargo, conociéndola, el psicólogo está en condiciones de apuntar los elementos más significativos, y de colaborar con el antropólogo en su exposición. De esta manera, el trabajo no se forma de una serie de piezas aisladas escritas cada una por un especialista y luego reunidas formalmente. La descripción cultural, por el contrario, queda empapada, por decirlo así, de sentido psicológico, mientras que las interpretaciones y descripciones psicológicas lo están de sentido antropológico.

[8] Véase Erich Fromm: "Psychoanalytic characterology and its application to the understanding of culture", *Culture and personality* (S. Stansfeld Sargent and Marian W. Smith, Edts.), New York, 1949; Viking Fund.

[9] Véase Abram Kardiner: *El individuo y su sociedad*, México, D. F., 1945; Fondo de Cultura Económica. *The psychological frontiers of society*, New York, 1947; Columbia University Press.

Linton, R. Benedict y otros. Con ellos termina la época de las analogías superficiales y de la consideración aislada de elementos culturales arbitrariamente separados de su contexto. El método de trabajo aclara su postura teórica: se analiza primero la totalidad de la cultura, especialmente las técnicas de educación infantil y la estructura familiar; el psicólogo o psiquiatra solicita aclaraciones y ampliaciones del antropólogo, y empieza a elaborar su interpretación, que discute paso a paso con el antropólogo, hasta establecer las conclusiones.

La crítica a Kardiner ha permitido la entrada del problema en su fase actual. Fromm ha indicado la insistencia de Kardiner en subrayar que la llamada personalidad básica de un grupo se forma a través de los métodos de educación infantil, y que los patrones sociales e instituciones son, a su vez, moldeados por la personalidad básica. Kardiner reconoce que ciertos factores socioeconómicos son determinantes para el desarrollo de la personalidad básica, pero Fromm sugiere que este énfasis es más aparente que real. El estudio de la personalidad básica, o del carácter social como prefiere decir Fromm, no debe enfocarse sólo ni principalmente sobre la educación y las experiencias infantiles, sino sobre la estructura total de la sociedad y sobre el contexto cultural global, considerado todo como un conjunto integrado y funcional. Tal es la posición de E. Fromm.

La educación y las experiencias infantiles se nos aparecen, entonces —y tal es nuestra posición teórica y metodológica—, no como determinantes de los fenómenos socioculturales, sino, esencialmente, como elementos dinámicos que transmiten las necesidades y los problemas desde la estructura de la sociedad a cada uno de sus miembros, y conforman el carácter social. El carácter así formado se refuerza, debilita o altera con sucesivas experiencias y presiones (escuela, sociedades, adolescencia, etc.). No son pequeñas las implicaciones de semejante traslado del punto de gravedad teórico, sobre todo cuando la investigación se propone no sólo establecer algunas variedades científicas, sino, además, aprovechar los conocimientos adquiridos para producir cambios favorables en un grupo determinado.

Vamos a tratar de aclarar nuestro punto de vista con alguna experiencia extraída del propio trabajo. Los Totonacos de Tajín son, como advertimos, muy pulcros. Las ideas y prácticas de limpieza se relacionan íntimamente con la agricultura, con creencias mágicas, con ciertas enfermedades, etc. Por ejemplo, si un agricultor entra a su milpa a trabajar con la ropa sucia, se cree que el maíz va a resultar "chorreado", es decir, manchado como su traje. En la curación de la mayoría de las enfermedades intervienen baños en el temascal, limpieza

mágica con velas, etc. Existe la idea de que ciertas afecciones de la piel se producen por "asco".

Su insistencia en el aseo con elaborados rituales; el cuidado en no ser vistos al evacuar y en ocultar sus deyecciones; el sentido especial de la economía (conservan, *v. gr.*, casi todas las ollas rotas y una gran cantidad de objetos estropeados e inservibles); el gusto por la acumulación con fines no estrictamente de uso, etc., conducirían a definir el carácter del Totonaco de Tajín como predominantemente "anal". Pero, ¿cuál es la causa o causas de este supuesto carácter "anal"? En la respuesta se halla el nudo de la discrepancia teórica esencial.

Parece indudable que la causa inmediata puede encontrarse en la rigidez e insistencia de la educación infantil de esfínteres. Pero debemos plantearnos estas otras preguntas: ¿Por qué existe insistencia y rigidez en este sector del entrenamiento infantil? ¿Qué finalidad social (no es cuestión ahora si consciente o inconsciente) se persigue con ello? ¿Son socialmente útiles los caracteres "anales", y por qué?

Un antropólogo que hubiera estudiado la cultura podría contestar aun sin previos conocimientos psicológicos. La vida entera del grupo depende de la agricultura: el maíz permite alimentarse de una a otra cosecha; la vainilla provee los ingresos en efectivo. Ahora bien. Los cultivos en Tajín se desarrollan en difícil competencia con las yerbas silvestres, de tan rápido desarrollo en el trópico. El éxito en la lucha contra la vegetación indeseable es un problema de cuidado, de minuciosidad. No requiere mucho trabajo, pero mucha atención. Un buen agricultor escarda sistemáticamente su milpa, con frecuencia arrancando las yerbas con la mano; trata de que, al hacerlo, no caigan semillas en el suelo, y arroja fuera de la milpa las plantas maduras para la reproducción; sacude sus ropas, antes de entrar a un campo cultivado, para no introducir semillas, etc. El cultivo de la vainilla requiere aún mayores atenciones. Hay que controlar severamente el tipo de vegetación secundaria (que sirve de apoyo a las enredaderas de vainilla) y su crecimiento; cuidar individualmente cada planta, como si se tratara de un jardín. Cuando florece la vainilla, hay que fecundar artificialmente cada flor, rasgando el saco de polen y depositando el polvo en lugar adecuado.

Parece indudable que los caracteres "anales" —producidos por la educación de esfínteres y reforzados después— resultan adecuados para un tal tipo de actividades, de las que depende la vida y la estabilidad del grupo y de su cultura. No es necesario pensar que los sujetos de semejante proceso actúan deliberadamente. Parece bastante lógico que agricultores de las características de los de Tajín —no olvidemos que

hombres y mujeres comparten las tareas de cultivo— extiendan sus hábitos de limpieza y cuidado desde las técnicas y prácticas agrícolas a la vida familiar y a la educación de los niños.

Nuestra postura teórica y metodológica debe quedar clara. Si es necesario hacer hincapié en los sistemas de educación infantil, hay que poner a éstos de inmediato en relación con la estructura social y con la cultura total del grupo.

IV. El Carácter Social en las dos Comunidades

El carácter social ha sido descrito por Erich Fromm[10] como la base de adaptación del individuo a su sociedad. El niño adquiere en la familia el carácter que le permite ajustarse a las tareas que durante su vida debe realizar en la sociedad. De esta manera, podríamos decir que el carácter social de un grupo humano es el adecuado para llenar las funciones determinadas por la cultura. Es natural que en una sociedad diferenciada los tipos socialmente requeridos pueden ser muy variados.[11] Pero en comunidades como las de Tajín y Eloxochitlán, sin verdadera estratificación ni división social de actividades, podemos considerar que existe un tipo uniforme. Esto no quiere decir que la personalidad de cada individuo sea idéntica a la de los demás. La presión conformadora sociocultural nunca es suficiente para conseguirlo. Hay que considerar, además, las características innatas (que Fromm llama "temperamento") y las experiencias individuales, todo lo cual conforma personalidades distintas dentro de cada grupo. Pero lo que nos preocupa ahora no es tanto la personalidad individual, sino el carácter social, y en todo caso la personalidad en relación al carácter social.

El carácter social en Tajín y en Eloxochitlán está básicamente determinado por una situación específica que tiene tres aspectos esenciales: marginalismo racial, social y cultural; desintegración de la cultura original, y fracaso de la transculturación. Por marginal entendemos, naturalmente, la posición de un grupo humano que no se ha asimilado a la cultura dominante, en este caso la variedad mexicana de la civilización llamada occidental. El marginalismo de nuestras

---

[10] Véase *op. cit.*, y, además: *Escape from freedom*, New York, 1941; Farrar & Rinehart; *Man for himself*, New York, 1947; Rinehart and Co.

[11] Linton llamó la atención sobre estas variedades, a las que llamó "personalidad de *status*"; *cf.* Ralph Linton: "Problems of status personality", *Culture and personality* (S. Stansfeld Sargent and Marian W. Smith, Edts.), New York, 1949; Viking Fund. Mucho antes, Malinowski había indicado semejante posibilidad en su crítica al psicoanálisis de la cultura; *cf.* Bronislaw Malinowski: *Sex and repression in savage society*, London, 1949; The Humanities Press, Inc.

dos comunidades es de la índole más grave, porque no se reduce a la cultura, sino que incluye la raza y la condición social.

Un grupo marginal puede, de todas maneras, conservar su cultura más o menos bien integrada. No es éste el caso de Tajín y Eloxochitlán. Estamos presenciando ahora la descomposición rápida de la cultura original, cuya decadencia empezó con el choque de la conquista española. El aislamiento geográfico había facilitado la conservación de los viejos patrones, pero la apertura de vías de comunicación ha sido un elemento fundamental para la producción de la crisis. Las vías de comunicación operan de muchas maneras. Además de un mayor contacto cultural se produce, por ejemplo, un impacto económico sobre el lugar, con posibilidades de ampliar la producción local, mayor solicitud de mano de obra, compraventa de tierras, etc. En este sentido el impacto es más fuerte en Tajín que en Eloxochitlán.

Los grupos marginales en trance de desintegración pueden, a veces, resolver la crisis mediante un proceso de transculturación. Es decir, aceptando la nueva cultura y adaptándose con más o menos dificultades a los nuevos patrones. Tampoco es éste nuestro caso. La transculturación encuentra grandes y casi invencibles resistencias, hasta el punto de que, lo que realmente encontramos, es fuga individual de la comunidad para incorporarse a otros grupos. De hecho, cada persona transculturada debe registrarse como una baja en su grupo. Esto resulta mucho más cierto en Eloxochitlán que en Tajín. De cualquier manera, en ambos lugares la difícil aceptación por el grupo de un transculturado le obliga a abandonar el lugar, o bien es sometido a un régimen de aislamiento. En el abandono influye, también, la posición del afectado, que se siente ya "distinto". Son rarísimos los casos en que una persona en tales condiciones puede influir sobre sus antiguos compañeros; si acaso, actúa desde fuera, y, por así decirlo, desde arriba, asimilándose a la "gente de razón" —o de cultura mexicana, en términos generales.

Sobre semejante fondo común (marginalismo, desintegración, y fracaso en la transculturación) cada grupo ha elaborado diversos mecanismos y dado origen a distintos caracteres. La desintegración y la transculturación afectan zonas distintas y con desigual intensidad. Aquí el contraste geográfico (especialmente en cuanto afecta a la posibilidad de cultivos y a la riqueza natural) parece muy significativo. Por ejemplo, en Tajín la riqueza natural y el cultivo de la vainilla abren una solución orientada hacia la acumulación de bienes, y los rasgos tecnológicos contribuyen a reforzar la familia. Por otra parte, la seguridad económica y la posibilidad de acumulación dependen de la relación con el grupo de cultura mexicana, especialmente a través del

comercio de vainilla. Quizá por todo esto los Totonacos de Tajín manifiestan cierta adaptabilidad y mejor aceptación de los nuevos patrones y elementos culturales, siempre que contribuyan a reforzar la orientación general (tales como: aprendizaje del castellano, de la escritura, de las cuentas; cambios en la vestimenta, etc.).

En Eloxochitlán la pobreza de recursos naturales y técnicos vigoriza los sistemas religiosos y mágicos y la solidaridad del grupo (dirigida principalmente a la preservación de la propiedad de la tierra), a la vez que la importancia relativa del comercio como empresa individual desorganiza los vínculos familiares (en especial de la familia extensa). Tampoco existen, en Eloxochitlán, verdaderas posibilidades de intercambio económico con los grupos mexicanos. La receptividad a nuevos patrones es escasa, y la resistencia cultural muy fuerte.

Podríamos decir, en resumen, que la cultura original en Tajín y en Eloxochitlán ha perdido su capacidad creadora, sin que ningún grupo haya conseguido adaptar con éxito las potencialidades de otra cultura para convertirlas en normas socioculturales propias. Sin embargo, cada grupo ha elaborado una serie de principios normativos y de objetivos que no responden enteramente a la cultura original ni a la mexicana. El núcleo dominante se ha constituído en Tajín alrededor de la acumulación de bienes y de la familia, y en Eloxochitlán alrededor de la riqueza, de la autoridad y de la magia. Debemos distinguir claramente entre la acumulación en Tajín con fines no fundamentalmente de consumo, y la riqueza en Eloxochitlán, con propósito principal de uso en fiestas comunales.

No resulta fácil explicar semejantes selecciones —si así pueden llamarse—, pero intentaremos exponer algunas ideas sobre el problema, aceptando los riesgos de toda simplificación. Los miembros de la cultura en crisis de Tajín han aprendido una suprema lección a través de sus relaciones con la cultura dominante que les rodea. Esta lección se refiere a la importancia de la posesión de bienes y a su conservación. Si los Totonacos de Tajín son, hasta cierto punto. respetados; si, incluso, se establecen relaciones de compadrazgo con ellos; si pueden disminuir la presión externa y aliviar su condición de inferioridad racial y sociocultural, todo ello se debe a que poseen bienes, a que saben conservarlos, administrarlos y acrecentarlos. Claro está que los Totonacos de Tajín tienen la posibilidad de acumular bienes (recuérdese lo que hemos dicho sobre el ambiente natural y en especial sobre la vainilla), y no es enteramente lícito preguntarse qué pasaría si no la tuvieran. De todas maneras, la situación de los Totonacos de Eloxochitlán (donde no existe tal posibilidad) puede ayudarnos a contestar, como veremos. Lo decisivo es que la gente de

Tajín ha asimilado el hecho de que pueden enfrentar mejor al mundo extraño y hostil que les rodea y defenderse con algún éxito, e incluso manejarlo en ciertos casos, si poseen bienes. Cuanto mayor es la acumulación, más se acrecienta el sentimiento de seguridad y disminuye la ansiedad y el sentimiento de desamparo. El valor personal se identifica rápidamente con el valor de lo poseído, y la seguridad en sí mismo con la seguridad en lo que uno posee.

Los individuos de Tajín se liberan de la ansiedad y ganan seguridad por medio de la acumulación. Pero este camino corre en Tajín a través de la familia. La familia facilita los medios para la acumulación, concediendo a sus miembros la posibilidad de participar en los bienes. Pero esta facilidad está condicionada por la obediencia estricta y la completa fidelidad a la autoridad y mandatos del *pater familia.* La desobediencia grave es castigada con la exclusión del seno de la familia, es decir, con la privación del derecho a la participación en los bienes familiares, con la inseguridad. El respeto, la adhesión y el acato extremado al padre tiene, con frecuencia, premios adicionales, expresados en la posición favorecida en la herencia, en la elección de esposa, etc. El individuo tiene que identificarse con la familia.

La cultura en crisis de Eloxochitlán no ha podido desarrollar una solución paralela a la de Tajín, en apariencia por razones obvias de medio ambiente físico, de pobreza de recursos naturales y técnicos, y de escasez de tierras. Claro está que una cierta acumulación de riqueza es posible y deseada. Pero veamos más en detalle la cuestión. Eloxochitlán posee una extensión bien definida de tierras; no sólo no las puede ampliar, sino que, de hecho, se reduce por la presión y las intrusiones de sus vecinos mestizos y nahuas. Sobre esa extensión, amenazadoramente decreciente, vive una comunidad que aumenta poco a poco, y que no tiene otras posibilidades de existencia, en los marcos tradicionales, sino la agricultura y un raquítico comercio en decadencia de bienes que ellos no producen. La conservación por el grupo de la propiedad de la tierra aparece como una necesidad fundamental ante los extraños, pero también constituye un requisito indispensable mantener cierta igualdad en la riqueza individual. Un fuerte desequilibrio interno acarrearía resultados tan graves para el grupo como el paso de propiedades a manos extrañas. El individuo tiene que identificarse con su grupo.

La cultura de Eloxochitlán, la que podríamos llamar de emergencia, propicia por un lado la acumulación de riqueza. Pero, por otro lado, establece maneras mediante las cuales esta acumulación revierte nuevamente, siquiera en parte, sobre la comunidad. Los vecinos de Eloxochitlán esperan de sus compañeros más ricos distribuciones más

o menos forzadas de sus bienes, por intermedio de fiestas y de invitaciones, y aun de multas. El estímulo social de la acumulación va acompañado, entonces, de su bloqueo en ciertos límites, y del desconocimiento de características que normalmente acompañan a una orientación "acumulativa" (hábitos de ahorro, buena administración, etc.), características que son substituídas por otras opuestas (prodigalidad, ausencia de sentido económico, etc.).

La escasez de recursos naturales y de tierras se presenta acompañada, como observamos, de la pobreza de recursos tecnológicos. El control del medio natural es precario e insuficiente. Esta situación se refleja con intensidad en la vida del grupo: existe verdadera ansiedad por la consecución de los elementos de subsistencia más indispensables, constante subalimentación, peligro de pérdida de cosechas, falta de reservas para emergencias. El Totonaco de Eloxochitlán no puede dominar al mundo que le rodea con sus recursos técnicos; es incapaz de controlarlo mediante el uso de procedimientos realistas. Se siente desamparado entre fuerzas naturales y sobrenaturales hostiles. Busca la seguridad, entonces, proyectando una concepción hostil de las potencias superiores, esperando su benevolencia por la sumisión, y ensayando manejarlas con procedimientos mágicos.[12]

Pensamos que resulta bastante claro ahora por qué la autoridad se presenta revestida en Eloxochitlán de semejante prestigio y fuerza. Por una parte, da cuerpo a la comunidad misma, satisfaciendo la necesidad sociocultural de mantenerla unida frente a las irrupciones y a las posibilidades de desequilibrio interno. Por otra parte, las tendencias a contrarrestar la hostilidad y a lograr protección a través del sometimiento, encuentran su canalización sociocultural en el ejercicio de la autoridad y en la obediencia a la autoridad. Los individuos encuentran seguridad interna al volverse simbióticamente parte de una autoridad sentida más grande y más fuerte que uno mismo. La dinamia de este carácter explicaría, asimismo, la facilidad en la aceptación de los castigos.

Finalmente, no podemos olvidar que la autoridad en Eloxochitlán está revestida de prestigio tradicional, cuyas raíces deben buscarse en la época prehispánica. Los españoles acentuaron el poder y el prestigio de la autoridad y la independencia de México no alteró fundamentalmente la situación.

En resumen, el carácter social en Tajín gira alrededor de la crisis de la cultura, de la acumulación de bienes con fines de seguridad, y de

---

[12] A. Kardiner, *op. cit.*, ya hizo observar la importancia de los sistemas proyectivos (en lo que el control mágico de la naturaleza tiene su fundamento) en culturas que no han conseguido un buen control de su ambiente físico.

la obediencia al jefe de familia. Si agregamos a este cuadro los rasgos que se presentan en las técnicas agrícolas que describimos y su reflejo en la educación infantil, podríamos definir este carácter, en los términos propuestos por Fromm, como de orientación francamente acumulativa ("anal").

El carácter social en Eloxochitlán gira alrededor de la crisis de la cultura; de la acumulación de bienes con fines de gasto; de la identificación con la comunidad; de la ansiedad por la subsistencia; de la magia y de la autoridad. Si agregamos a este cuadro los rasgos que se presentan en el ejercicio de la autoridad y su reflejo en la educación infantil, podríamos definir este carácter, en los términos propuestos por Fromm, como de orientación receptiva ("oral") con fuertes rasgos autoritarios.

VI. Análisis de la Dinámica Socio-cultural

Podemos analizar ahora los tres problemas —alcoholismo, brujería y homicidio— en su contexto socio-cultural y psico-social. Se ha considerado que el uso excesivo de bebidas alcohólicas está relacionado con los estados de ansiedad.[13] En el caso de Eloxochitlán parece que encontramos una comprobación más de esta tesis. El núcleo principal de la ansiedad está localizado en Eloxochitlán en la consecución de los medios de subsistencia. Pero existe también una angustia difusa por todo el ámbito de la cultura, y que puede estar determinada por la crisis a que hemos aludido. La embriaguez rutinaria de los vecinos de Eloxochitlán es un procedimiento para escapar a la desagradable realidad de cada día. De la misma manera que ensayan controlar al mundo usando la magia, tratan de desfigurarlo por medio de la intoxicación alcohólica. Es claro para un observador que bajo la influencia de la bebida disminuyen las preocupaciones de los Totonacos de Eloxochitlán, a la vez que pierden conciencia de la realidad, o por lo menos la deforman grandemente (recuérdense sus planes grandiosos durante las borracheras).

Un fenómeno notable, y que en cierta forma puede parecer inesperado, es que los borrachos no exhiban la agresividad que se encuentra en otros lugares; en Tajín, por ejemplo. Ello se debe a la posibilidad de canalizar la hostilidad por otros conductos, y a la confianza en los procedimientos sobrenaturales, especialmente en la brujería. Sería muy extraño, verdaderamente, que un grupo que coloca su fe en la

---

[13] Véase de Donald Horton: "The functions of alcohol in primitive societies", *Personality in nature, society, and culture* (Clyde Kluckhohn and Henry A. Murray, Edits.), New York, 1948; Alfred A. Knopf.

magia como sustituto de la tecnología y del dominio real del medio, recurriera normalmente a la agresión física, aun en estado de embriaguez. Parece más consecuente con la estructura sociopsicológica la ausencia de agresión física. Sobre este problema insistiremos más adelante.

El desmedido uso del alcohol puede relacionarse no sólo con la ansiedad por la alimentación y la angustia difusa, y particularmente con la disposición general a la distorsión de la realidad, sino también con las frustraciones orales infantiles. Es decir, que la constelación psicocultural boca-ingestión-ansiedad por la comida-frustración oral infantil-mentalidad mágica-deformación de la realidad, predetermina precisamente el alcoholismo en Eloxochitlán, y no cualquier otra forma no-oral y no-intoxicante a que pudieran recurrir. Es curioso, a este respecto, observar la poca popularidad que tiene el tabaco, sea fumado o mascado.

Mientras que entre los Totonacos de Eloxochitlán el alcoholismo constituye una manera de fugarse de la realidad, en Tajín la borrachera asume un aspecto marcado de des-inhibición de los impulsos agresivos. El contraste es más notable, todavía, porque la apariencia de la gente de Tajín es cortés, afable y tranquila, y la de Eloxochitlán es ruda, servil y frecuentemente excitada. La peligrosidad del borracho de Tajín está bien reconocida por las actitudes sociales que mencionamos oportunamente. Hay pocas dudas de que la hostilidad de los Totonacos de Tajín está normalmente reprimida de forma severa. El alcohol tiene el resultado de disminuir la eficacia de los controles y permitir el afloramiento de los impulsos agresivos. No es casual, tampoco, que el último ciclo de homicidios vaya acompañado de un incremento del consumo de alcohol.

Debemos inferir de todo esto que el carácter social, basado en la estructura sociocultural, determina específicamente los aspectos esenciales de la embriaguez y de la conducta del borracho. El alcoholismo contribuye en Eloxochitlán a mantener la estabilidad psicocultural, aliviando la ansiedad y aumentando la seguridad en el control irrealista del medio. Por eso encuentra estímulo y sanción social positiva. En Tajín, por el contrario, el alcohol desenfrena los impulsos agresivos y actúa como un factor productor de ansiedad y de conflictos. Por eso no halla aceptación social y se condena el abuso de alcohol.

La escasa incidencia del alcoholismo en Tajín puede atribuirse también —lo cual encaja perfectamente en el esquema sociocultural y psicosocial que hemos trazado— a la ausencia de verdadera ansiedad por la alimentación y de frustraciones orales infantiles importantes. Por otra parte, el Totonaco de Tajín —a diferencia del de Eloxo-

chitlán— posee un buen control del mundo externo. Lo importante es que este control se basa no sólo en un ambiente más favorable, sino en una teconología bien desarrollada. Es decir, la gente de Tajín tiene una buena noción de la realidad, y no necesita huir de ella. Al contrario, su seguridad se fundamenta en el apego a lo real. La deformación de la realidad, que constituye el escape psicosocial de Eloxochitlán y la base de su seguridad subjetiva significaría en Tajín, probablemente, la pérdida de la seguridad.

Repetidas veces hemos mencionado el problema de la hostilidad y de la agresión en Tajín y en Eloxochitlán. Un examen superficial registraría la presencia y frecuencia del homicidio en Tajín, y su práctica ausencia en Eloxochitlán. Asimismo, tomaría nota de la actitud agresiva de los borrachos en Tajín y de la conducta pacífica de los de Eloxochitlán. ¿Debemos pensar, pues, que la agresividad es menor en el último lugar? De ninguna manera. Lo que ocurre es que la agresión sigue otros caminos, que la hostilidad se manifiesta bajo otras formas. La agresión en Eloxochitlán se canaliza principalmente en la brujería: las prácticas de magia malévola constituyen el sucedáneo de la agresión física.

Si la relación total de muertes, de enfermedades y de daños en general sobre las personas y propiedades, que se atribuyen en Eloxochitlán a la brujería, pudiera compararse con la estadística de agresiones físicas ocurridas en Tajín, probablemente la balanza de la hostilidad se inclinaría hacia Eloxochitlán. No importa el carácter real o sobrenatural de las prácticas agresivas; el hecho es que la persona que usa la magia para agredir a un enemigo está tan segura de la eficacia de su acción, y se siente tan responsable por sus consecuencias aparentes como el Totonaco de Tajín que ultima a tiros y a machetazos a su adversario.

Nuestro verdadero problema no es la frecuencia o ausencia de la hostilidad —puesto que sabemos que existe en ambos lugares—, sino por qué en Tajín se manifiesta en agresión física y en Eloxochitlán en agresión mágica. En nuestra opinión, ambas maneras de expresar la agresividad tienen su razón de ser en la estructura sociocultural y en el carácter social. Para concretar nuestro punto de vista hemos de recordar la fortaleza de la organización política en Eloxochitlán y su firme control sobre las actividades de cada individuo. El autor de un delito tiene muy pocas posibilidades de escapar sin castigo, a no ser que cuente —como en el caso del homicidio colectivo que relatamos— con el apoyo de la comunidad. De hecho, existe una hiperpreocupación para que nadie escape sin castigo; incluso los animales son condenados por las autoridades. En Tlayehualancingo, otra comu-

nidad totonaca vecina de Eloxochitlán, hemos visto a vacas, guajolotes y perros cumpliendo sentencias en la cárcel. En Tajín, en cambio, la debilidad de la organización política hace casi imposible no ya la aplicación de sanciones, sino la simple averiguación del delincuente. Además, la vida social gira alrededor de la familia, y la organización política es, en muchos aspectos, una superestructura artificial sin prestigio verdadero y hasta resentida. Es evidente que mientras en un lugar la agresión física está facilitada y hasta estimulada por un conjunto de circunstancias, en el otro se ve obstaculizada y severamente prohibida.

Es preciso tomar en cuenta otro elemento básico. El Totonaco de Tajín es realista, y el de Eloxochitlán proyectivista. De la misma manera que el primero controla el mundo exterior con su tecnología y su economía, y que el segundo quiere controlarlo principalmente con métodos sobrenaturales, uno agrede físicamente (realísticamente) y el otro mágicamente (irrealísticamente). Las prácticas agresivas son, pues, coherentes con la orientación general de la cultura. Al mismo tiempo, ni la agresión física de Tajín, ni la mágica de Eloxochitlán, ponen en peligro el eje respectivo de su vida social: la familia en un lugar, la comunidad en el otro. La brujería en Eloxochitlán se nos presenta como un mecanismo de descarga de la hostilidad. Es sintomático que la agresión física en Tajín coincida con la ausencia de magia malévola.

El problema de los orígenes, de las fuentes psicosociales de la agresividad, es una cuestión diferente. Desde que Freud enunció su hipótesis del "instinto de muerte" dinámicamente amalgamado con la sexualidad, la teoría psicoanalítica ha sufrido profundas transformaciones. Es posible que el cambio más radical sea el producido por la que podríamos llamar tendencia sociocultural. En general, los psicoanalistas están de acuerdo, sin embargo, en que la hostilidad debe ser considerada como resultante de frustraciones y de ansiedad. La diferencia parece residir en que Freud y sus seguidores ortodoxos ponen el acento en las tendencias instintivas (orientación anatómico-fisiológica), y la tendencia más reciente de su escuela hace hincapié en el medio sociocultural (orientación sociológica). En realidad, existe una compleja interrelación de las necesidades biológicas y de los medios socializados de satisfacerlas; podríamos decir, incluso, que las necesidades deben ser ajustadas a las técnicas de satisfacción. Pero, además, la cultura y la sociedad crean nuevas necesidades y dan nuevas formas a las necesidades biológicas. La cultura y la sociedad no pueden verse exclusivamente como mecanismos más o menos complicados de satisfacción y ajuste de necesidades primarias, sino también, y quizá, prin-

cipalmente, como creadoras de nuevas necesidades, tan apremiantes como las otras. Ocurre así no sólo en las "altas" culturas, sino en las llamadas "primitivas".

Todo esto explicaría la intensidad de las tendencias agresivas en Tajín y en Eloxochitlán, donde, a las frustraciones sufridas en las necesidades biológicas, habría que añadir las específicas de la estructura sociocultural, y las originadas por la crisis de la cultura y su relación especial con la cultura y la sociedad dominantes a su alrededor. Si las fuentes de la agresividad son la ansiedad y las frustraciones, ciertamente no faltan motivos en ambas comunidades.

Podemos ver la agresión como un proceso en el que debemos registrar: 1) una situación de ansiedad y frustración derivada en hostilidad y agresividad; 2) un factor desencadenante de la agresión, que no es necesariamente su "causa"; 3) las formas de realización de la agresión, y 4) el objeto de la agresión, que no es siempre su "objetivo" verdadero. Ostensiblemente, los Totonacos de Tajín reconocen tres motivos principales para la agresión y particularmente para el homicidio: el robo, en especial de vainilla; las mujeres, especialmente por infidelidad; la venganza, sobre todo por algún otro homicidio.

Es fácil comprender por qué el robo de vainilla tiene importancia crítica, y de ello hemos hablado oportunamente. Tampoco ofrece dificultad la comprensión de la ofensa representada por la infidelidad, o el homicidio perpetrado en un miembro de la familia. Pensamos, sin embargo, que debe subrayarse una relación muy especial entre los tres motivos: en todos los casos se trata de sustracción o de destrucción de propiedad, de bienes personales. El Totonaco de Tajín no resiste pasivamente un ataque a su propiedad (a su seguridad); el ataque abre inmediatamente el proceso que culmina en la agresión. Podría alegarse que no constituye un rasgo especial de Tajín, sino más bien una característica humana general. Pero esto es un prejuicio cultural nuestro, como veremos en seguida en relación a Eloxochitlán.

¿Por qué este tipo de ofensas, y no otros, produce principalmente la agresión? La respuesta está en los fundamentos psicosociales de la seguridad del Totonaco de Tajín (la posesión de bienes), y en la consiguiente identificación del individuo con sus pertenencias (y su familia). La sustracción o destrucción de bienes personales (incluyendo el asesinato de un pariente) es una tentativa de aniquilar a la propia persona. El consecuente realismo de los miembros de esta comunidad explica, asimismo, la coincidencia del factor desencadenante con la causa verdadera de la agresión, y también la asimilación del objeto de la agresión con el objetivo verdadero, por lo menos en la mayoría de los casos. En general, es cierto que no hemos encontrado los me-

canismos de desplazamiento, sustitución o proyección de la agresividad que han podido establecerse en otras situaciones.[14] En cambio, encontramos represión de la agresividad, que se mantiene controlada, oculta, latente, hasta que encuentra una oportunidad de expresarse destructoramente. Sólo la embriaguez puede aflojar la rigidez del control y permitir el afloramiento de la agresividad en condiciones no preparadas ni previstas por el agresor. Por eso, aparte de algunas riñas en estado de intoxicación alcohólica, la agresión en Tajín es siempre premeditada, organizada y realizada con sumo control.

En Eloxochitlán, los elementos desencadenantes de la agresión parecen estar principalmente en los resultados de la competencia individual por la consecución de riqueza y de autoridad, más que en la competencia misma. La acumulación de bienes por una persona va acompañada de una acumulación paralela del resentimiento de los miembros de la comunidad contra ella. De la misma manera, el ejercicio de la autoridad (que presenta siempre marcados rasgos de arbitrariedad y despotismo) convierte a una persona en el centro de la hostilidad del grupo. Sin embargo, los Totonacos de Eloxochitlán mantienen en estos casos una curiosa actitud ambivalente. La persona que comparativamente tiene muchos bienes o ejerce el poder, es vista con resentimiento y hostilidad. Pero, al mismo tiempo, sus vecinos se manifiestan con ella obedientes hasta el servilismo, dependientes y explotadores por medio de la sumisión.

Es fácil comprender que el objeto de la agresividad cambia constantemente, y que la hostilidad del grupo va pasando de unas personas a otras. El ejercicio de la autoridad facilita otra buena oportunidad de descargar la agresión. Las autoridades recién nombradas hacen sentir su propia hostilidad, y la de la comunidad entera, especialmente sobre las autoridades salientes y los "ricos". Todos los medios socialmente aprobados se utilizan: multas, cárcel, trabajos forzados. obligación de dar fiestas, etc. La rotación de los puestos de la autoridad y la explotación de los "ricos" facilitan un buen complemento de la agresión mágica, que a pesar de todo retiene su papel principal.

Resulta interesante comprobar que el robo, que en Tajín indica la fase más crítica de la hostilidad y se contesta con el homicidio, en Eloxochitlán, cuando se presenta, lo que ocurre raras veces, se contesta con una denuncia formal ante las autoridades, y se resuelve más o menos pacíficamente por medios legales. El hecho mismo de que el

---

[14] Véase, por ejemplo, Hortense Powdermaker: "The channeling of negro aggression by the cultural process", *Personality in nature, society, and culture* (Clyde Kluckhohn and Henry A. Murray, Edits.), New York, 1948: Alfred A. Knopf.

robo sea tan poco frecuente en Eloxochitlán, y sobre todo que no sea expresión de agresividad, es ya suficientemente significativo en contraste con Tajín. Ciertamente, la especie de redistribución forzosa de parte de los bienes de un "rico" podría considerarse como un equivalente psicológico del robo, particularmente en su aspecto de destructividad, de agresión. Pero aquí terminaría el paralelismo, porque la finalidad tácita en Eloxochitlán es de consumo ("oral"), y de acumulación ("anal") en Tajín.

En definitiva, la estructura socio-cultural y psico-social de cada grupo predetermina la intensidad y las formas específicas de la agresividad; sus puntos focales y factores desencadenantes, y las posibilidades de su control social e individual, de su represión y canalización.

VI. Comentarios sobre el Método y la Terapéutica

Hubiéramos deseado añadir a este ensayo la documentación referente a la exploración de la personalidad individual (pruebas psicológicas, material autobiográfico, observación de conducta personal, etcétera), y su análisis detallado. Asimismo, nos parecía útil insistir en descripciones más detalladas de la educación infantil y de su relación con los factores socioculturales. Quizá lo hagamos en otra oportunidad en que dispongamos de mayor tiempo y espacio.

Deseamos hacer observar, también, que el criterio metodológico que hemos seguido funciona bien cuando el grupo estudiado es social y culturalmente homogéneo. Cuando ei grupo es heterogéneo y bien diferenciado, se hace necesario recurrir al manejo del concepto de personalidad de *status*, a que nos referimos antes.

Cuando la cultura y las formas sociales de un grupo homogéneo o heterogéneo están en rápido proceso de cambio, hay necesidad, además, de recurrir a los conceptos de norma y transgresión. Ésta es, precisamente, la debilidad mayor que notamos al revisar nuestro ensayo. ¿Cómo se transmiten a la educación infantil —o sea, al período formativo del carácter social— las nuevas necesidades y problemas que aparecen en una estructura sociocultural cambiante? ¿Qué relación tienen estos cambios con la existencia de personalidades desviadas del carácter social, con el desarrollo de la transgresión? Este problema parece ser de la mayor importancia cuando se plantea la cuestión de una terapéutica social.

Supongamos, por ejemplo, que las condiciones ambientales de Eloxochitlán cambiaran para ser similares a las de Tajín, y empezara a desarrollarse activamente el cultivo de la vainilla, facilitando al

grupo alimentación suficiente e ingresos monetarios substanciales. Aquellos que hasta el momento constituían la excepción del grupo, y cuya existencia podemos suponer, con rasgos de personalidad acumulativos (transgresores hasta ahora), se convertirían en el tipo mejor preparado para adaptarse al cambio y explotarlo favorablemente. El resto del grupo acabaría aceptando la norma de los viejos transgresores, o sería desplazado social e incluso geográficamente, como ha ocurrido en otros lugares de México en condiciones parecidas bajo la influencia de cambios tecnológicos (riego, por ejemplo, o un nuevo cultivo).

El problema hipotético que planteamos no es tan gratuito. Probablemente, algo parecido ocurrió en Tajín al iniciarse la explotación comercial de la vainilla. No es difícil que desarrollos semejantes se estén produciendo, en estos momentos, en otros lugares de México. Un análisis específico del carácter social y de las variedades tipológicas, así como de las normas y de las transgresiones, realizado en varias comunidades en proceso de cambio, arrojaría luz sobre estas cuestiones y, sobre todo, nos permitiría planear mejor cambios favorables para el bienestar del grupo.

El manejo empírico de la situación en ciertas comunidades ha sido hasta ahora, indudablemente, una fuente provechosa de enseñanzas todavía no bien estudiadas. Pero ha demostrado, asimismo, ser peligroso. A menudo se han provocado conflictos inesperados y crisis imprevistas, que han escapado también al control.

Deseamos poner algunos ejemplos de estas posibilidades, haciendo caso omiso de las posibilidades de aceptación. La desaparición de la poliginia en Tajín podría ser buscada como un medio de aliviar las tensiones en la familia, las resultantes de la escasez de mujeres, etc. Pero es claro que uno de los resultados inmediatos sería una verdadera crisis en el cultivo de la vainilla y, en general, en el trabajo agrícola. En ciertos casos, la crisis podría ser resuelta en parte con el uso de jornaleros. Pero en la actualidad no existe fuerza de trabajo disponible, y la introducción del método de pagar salarios desorganizaría el sistema de "trabajo por trabajo", que funciona ahora con éxito, constituyendo, además, uno de los nexos de convivencia y solidaridad más importantes.

El robo de vainilla, como grave problema social, podría ser resuelto por medio de un sistema cooperativo de control y venta de la producción, y por el reforzamiento de la organización política. Pero, ¿no podría el sistema cooperativo anular el vigoroso individualismo de Tajín, que es una de las bases de su fuerza y de su supervivencia? Por otra parte, el reforzamiento de la organización política, ¿no po-

dría provocar otro tipo de conflictos, distintos de los actuales, pero igualmente peligrosos?

La seguridad del Totonaco de Eloxochitlán fué reforzada por el Gobierno entregándole tierras inafectables e intransferibles. Pero esto ha producido el resultado secundario de anular la competencia efectiva y el estímulo para la acumulación y buen uso de los bienes. La comunidad, desde el punto de vista económico, se ha fosilizado, y la gente consume gran parte del producto de su trabajo en orgías alcohólicas.

Por otra parte, la bien intencionada actividad de maestros y sacerdotes para anular las creencias y supersticiones mágicas, ¿no puede producir mayor ansiedad y posiblemente más alcoholismo? Y la pérdida de la brujería como canalización de la agresividad, ¿no puede originar una desviación hacia la agresión física y el homicidio?

No es nuestra intención proponer el abstencionismo. Por el contrario, creemos que los científicos sociales pueden y deben intervenir activamente en la vida de los grupos humanos, con la finalidad de eliminar conflictos y conseguir mayor bienestar. Pero es también nuestro firme criterio que deben intervenir como tales científicos, y solamente de esta manera. La pérdida de la confianza en la ciencia social parece, en parte, un resultado de las experiencias de los investigadores dedicados al manejo empírico de los problemas sociales, aunque éste sea, a la vez, una de las condiciones de su progreso.

El conocimiento científico de la sociedad es todavía muy pobre, especialmente en la esfera de sus relaciones con la personalidad. Pero no tanto como para que se pueda evadir la cuestión de su aplicación. La aplicación debe hacerse, sin embargo, con el máximo posible de garantías. Esto quiere decir que la llamada investigación "pura" —que es la única garantía seria de la ciencia "aplicada"— no debe cesar por un momento. Los planteamientos "teóricos" de hoy son el camino hacia las soluciones "prácticas" de mañana.

"LA ANTIGÜEDAD DE LA SÍFILIS EN EL PERÚ", DE JULIO C. TELLO[1]

Por TEÓFILO ESPEJO NÚÑEZ
(Perú)

Summary

The study on La antigüedad de la sífilis en el Perú **which gave rise to this article, was submitted in 1908 by Julio C. Tello as a thesis in the School of Medicine of the Nacional University of San Marcos and was published in the same year.**

After studying books on the subject and gathering considerable osteological material from prehistoric Peruvian tombs, Tello states that in the languages of ancient Peru, Keshwa and Aymara, there is the word huanti, **which in all probability is a synonym for syphilis; that the social pattern favored the propagation of syphilis in Ancient Peru as in other lands; that there exists an unquestionably ancient legend which refers to a venereal disease having the characteristics of a syphilitic infection; that in the time of the Incas an epidemic appeared or reappeared in which exanthematous manifestations were visible, syphilis probably playing the main role; that syphilis frequently enters into the etiology of the dermatosis considered native to Peru and that the mutilations observed in the burial tombs can be attributed to this disease; that the pathological lesions observed in skulls from old tombs and houses of Peruvians seem to be due to syphilis.**

In this paper Espejo Núñez examines and comments on Tello's thesis Since 1910 there have been many studies on this subject and they will be included in a monograph that the author is now preparing.

Desde antes que Julio C. Tello diera su conferencia en mayo de 1906, en el local de la Sociedad Geográfica de Lima, ya estaba empeñado en el estudio de las trepanaciones en sus diversas formas, en "la frecuencia de ellas, el éxito feliz de intervenciones cruelísimas, que se deducía de la regeneración de los bordes de la abertura trepanada; las ulceraciones óseas, la presencia de exostosis, de fisuras y depresiones causadas por traumatismos craneales, que evidentemente motivaron la frecuencia de las trepanaciones, etc". Tenía, pues, el proyecto de preparar una monografía sobre la Cirugía Precolombina. Hubo de modificar su plan inicial, porque a medida que revisaba la documentación histórica iba creciendo en extensión el tema, hasta el extremo de verse en la necesidad de reducirlo a un solo aspecto, para

[1] Capítulo que forma parte del trabajo inédito *Formación universitaria de Julio C. Tello (1900-1912).*

examinarlo a conciencia. La orientación y consejos recibidos del norteamericano Dr. Albert S. Ashmead y, sobre todo, la amplitud del estudio de las intervenciones quirúrgicas observadas en su colección de 15,000 cráneos y momias exhumadas, de los cuales más de 1,000 tenían deformaciones craneales, con anomalías, lesiones patológicas y más de 500 trepanaciones, influyeron para que abandonara tan atrevida empresa, limitando su tema "simplemente a los motivos que indujeron a los peruanos primitivos a la práctica de las trepanaciones". "También en este punto —manifiesta Tello— era necesario restringir aún más el objetivo: sólo la descripción de las trepanaciones demandaría grueso volumen"; en consecuencia, sólo ofreció a la consideración de la Facultad los apuntes históricos tomados con la intención de probar la antigüedad de la sífilis en el Perú, por el papel que juzgó desempeñaba en las intervenciones quirúrgicas del cráneo en el período precolombino.

Así nace la tesis universitaria "La antigüedad de la sífilis en el Perú", presentada el 16 de noviembre de 1908 a la Facultad de Medicina, para optar al grado de Bachiller, por el modesto pero inteligente estudiante don Julio C. Tello.

Ante el jurado oficial, presidido por el Decano Dr. Barrios e integrado por los Dres. Leónidas Avendaño, Daniel Eduardo Lavorería y Guillermo Castañeta, pronunció estas palabras: "Creemos estar firmemente convencidos de la verdad de la hipótesis que venimos a sostener. Los documentos que os presentamos han sido estudiados sin el menor apasionamiento. Hemos recorrido, quizá con repugnancia al principio, los artículos y obras que tratan del origen americano de la sífilis. Pero en ninguno de ellos hemos encontrado nada serio que pueda hacer a la sífilis en el Perú, anterior a la conquista. Muchos médicos y escritores que hablan de la sífilis en el Perú antiguo se apoyan en datos falsos, confundiendo esta enfermedad con la verruga peruana, la sarna y otras. Otros médicos de los nuestros, que en su tiempo brillaron como estrellas de primera magnitud, y que han escrito sobre el origen de la sífilis, como el limeño Llano Zapata, el erudito Dávalos y el no menos recomendable Tafur, especialmente este último, que habla de su origen americano, sólo hacen referencia a los argumentos que desde Astruc se han dado sobre esta cuestión, sin citar nada que haga alusión especial al Perú."

El jurado examinador no sólo acordó hacer una edición especial de su tesis *La antigüedad de la sífilis en el Perú*, sino además "gestionar ante el Supremo Gobierno la adquisición de la colección de cráneos de propiedad del graduado, a fin de iniciar con ella la formación de un Museo de Anatomía Patológica en esta Facultad".

Por primera vez en la ilustre Universidad Mayor de San Marcos se aprobó por aclamación la tesis citada, siendo publicada en edición especial (208 pp.), en la *Revista Universitaria* (1908-9), en el Volumen I de los *trabajos del Cuarto Congreso Científico* (1º Panamericano), celebrado en Santiago de Chile (1908-9), y en el *Boletín del Ministerio de Fomento,* año XI, Nº 11, 1908.

Entre los ensayos antecedentes al estudio de Tello sobre la sífilis, se encuentra la tesis de Daniel Eduardo Lavorería. Trató el problema en los términos siguientes: "¿La hubo en América del Sur? ¿Existió en el Imperio Peruano? El P. Velasco dice que los indios son del todo libres del gálico que fatalmente se les atribuye" y agrega: "En el espacio de cuarenta años vi varios Hospitales de hombres y mujeres llenos de este mal en personas de otras clases y razas, más nunca vi ni oí jamás en parte alguna del Reino, que ningún indio lo tuviese... Aunque la infección venérea hubiese tenido su origen en la Isla de Santo Domingo (lo que también se ha demostrado falso), no tiene esa Isla, tan apartada del Continente, por qué equivocarse con él, y y así es siempre injusticia notoria atribuirla a la América sin distinción"; Murillo Velarde cree que la sífilis se llevó de estos países y que no se conoció hasta que, como se cree, la tuvieron los españoles; Dávalos niega también su existencia en el Perú precolombino; don Cosme Bueno lo pone en duda y don Hipólito Unánue nos repite lo que Ulloa y Velasco y lo que todos sabemos por la observación clínica: que es excepcional encontrar un indio sifilítico. Acosta, Cieza y Herrera no dicen nada claro al respecto, pero todos ellos mencionan la zarzaparilla o el guayacán como remedios usados por los naturales en Guayaquil para la curación de las bubas. Monardes dice que una india, mujer de un español, descubrió a éste las virtudes del guayacán o palo santo y Cobo señala, además, el *coro* o raíz del tabaco silvestre y el cocimiento del *pinco-pinco* como remedio eficaz en los dolores de bubas. Si a lo dicho agregamos que en el quichua hay la voz *huanti* para denominar esta enfermedad, es lógico suponer que, por lo menos, en algunas comarcas del Perú incásico fué conocida esta enfermedad. Lavorería sostuvo que era cuestión todavía debatida el origen de la sífilis; que se ha demostrado su presencia en las culturas remotas de Europa, que por los datos que se conservan se sabe que la enfermedad existió en América —por lo menos en ciertas localidades, muy especialmente en el Archipiélago de las Antillas—; que en América también la hubo, no debe dudarse, ya que los cronistas lo mencionan, y que el término *huanti* se conserva en los diccionarios quechuas.

Examinemos ahora el cuerpo de la tesis de Julio C. Tello. Des-

pués de transcribir la definición que sobre la sífilis da el Profesor Fournier, dice: "Hagamos una disección de la enfermedad en sus más salientes e importantes atributos con el fin de cerciorarnos de su existencia en las lenguas, creencias religiosas, costumbres y supersticiones de los antiguos peruanos, y lo que es de mayor interés aún, en las numerosas osamentas y huacos que guardan sus habitaciones y tumbas, así como, para ser más claros y proceder con orden en el curso de esta disertación, procurando, desde luego, conservar la unidad de la sífilis en sus tan múltiples manifestaciones." Es en atención a estos conceptos básicos que Tello dividió su tesis en 6 capítulos: I, Sinonimia de la sífilis. Si entre las lenguas antiguas del Perú existe vocablo alguno que designe una enfermedad que tenga algunas de las más salientes características de sífilis o que sea sinónima. II, Causas que predisponen al contagio. Si las costumbres o estado social antiguo favorecían la propagación de una enfermedad cuyo contagio se verifica comúnmente por las relaciones sexuales. III, Accidente primario de la sífilis. Siendo el chancro el accidente inicial o, por decirlo así, el signo obligado de la sífilis, y que, por lo general, radica en los órganos genitales, ver si es posible conjeturar su existencia en la antigüedad. IV, La sífilis cutánea del período secundario. Si puede deducirse algo a favor de su existencia que, como es sabido, representa la más importante de las manifestaciones precoces de la sífilis. V, Las sífilis gomosas. Si hay algo que pueda hacer sospechar la presencia de accidentes terciarios, gomosos o esclerosos. VI, La sífilis ósea. Si en los restos esqueléticos de los gentiles existen lesiones específicas de la sífilis.

Constituyen estas proposiciones cuestiones que, a modo de premisas, plantean la temática general para que en su desarrollo afronten la posibilidad de una respuesta concreta con los datos y argumentos que al intento se presentan en forma esquemática.

La contestación a la primera proposición se basa en las lenguas kechua y aymara, dos troncos lingüísticos que se han hablado en la vasta extensión del territorio donde los Inkas extendieron sus dominios, o por decir lo menos, "han influído ambas desde remotísimos tiempos en la génesis de todas las lenguas indígenas del Perú". Por esta razón, "casi no existe vocabulario antiguo o moderno, de extenso o reducido léxico, que no contenga el vocablo *Huanti,* común en ambas lenguas, y con la misma significación de bubas. En abono a esta aseveración, Tello incursiona por los principales vocabularios y trabajos sueltos de Lorena, Carranza y Barranca, hallando en todos ellos el término huanti. "Nosotros —dice—, que en diversas ocasiones hemos recorrido las provincias de Huarochirí y Yauyos, pudimos com-

probar en todos sus pueblos la existencia de este vocablo huanti como sinónimo de gálico." Ateniéndose a la opinión del insigne filólogo Dr. Barranca, manifiesta que la etimología misma de huanti estaría conforme con su acepción actual, pues equivale a *Hua*=raíz que indica concomitancia de cosas buenas o malas, indiferentemente; *Na*=dolor, sufrimiento, y *Thi*=multiplicidad." "En consecuencia, Huanti simbolizaría la idea de algo doloroso y persistente, que haría referencia a una enfermedad crónica de la naturaleza de la sífilis." A esto se agrega la expresión *Ttoru-Ussu,* que el P. Bertonio trae como equivalente de Huanti y que traducida literalmente del aymara corresponde a la castellana enfermedad corrosiva. Es por estas señales que Tello deduce que "el vocablo Huanti, así en la lengua aymara como en la kechua, ha designado desde un tiempo indefinidamente remoto, una enfermedad corrosiva, contagiosa, transmitida probablemente por los órganos genitales y que nada se opone a que él se hubiera aplicado a la sífilis."

A la segunda proposición corresponde una respuesta dividida en cinco partes. Los excesos y aberraciones sexuales entre los antiguos peruanos reconocen como motivos de su existencia la manifiesta sensualidad que, unida a la privación carnal o a la práctica desmedida, da origen a verdaderos actos lujuriosos. El empleo de ciertos afrodisíacos, como el *huanarpo* de los Huarochirí y Yauyos, al cual Santa Cruz Pachacuti alude en su crónica, "para acostumbrar a los fornicadores". La presencia de las llamadas *pamparunas* que, en suma, quiere decir mujeres públicas, revela la existencia de la prostitución, por lo menos en los centros más densamente poblados. La pederastía y la bestialidad quedan confirmados en las citas que al efecto se acotan, "pero hay un hecho —dice— que tiene visos de certidumbre, cual es lo referente a contactos sexuales con llamas o alpacas". Lo que no parece cierto es que la llama adquiera la sífilis y luego la transmita al género humano. Se descarta por completo el que la llama pesque el germen del treponema palidum, pues lo único que se conoce sobre su patología es una sarna, que de ninguna manera puede llamarse sífilis.

A la tercera proposición responde así: "La lesión inicial de la sífilis, que ocurre al introducirse en el organismo el germen específico, radica, por lo general, en los órganos genitales; y el chancro genitosifilítico es, como se sabe, su principal foco de contaminación." Declara a continuación "cuán difícil ha de ser en las fuentes que nos ha sido dable consultar, encontrar algo que haga alusión a tan importante síntoma". Es aquí donde Tello presenta la versión de un manuscrito de Francisco de Ávila, cura Párroco de San Damián de Checa; insigne

extirpador de idolatrías y habilísimo conocedor de la lengua kechua. Transcribimos la leyenda por su importancia y oportunidad manifiesta. En tiempo de Purumpacha, Huatiacuri, indio pobre y mal vestido, hijo de Koniraya y Pariakaka, vió en los alrededores de Condorcot cinco huevos grandes. Por este mismo tiempo había un rico y gran señor de Anchicocha, al que concurrían a respetarle y reconocerle diversas gentes, pues él se hacía pasar por muy sabio y fingía grandes habilidades, y aun decía que era Dios y creador. Cuando disfrutaba de su elevada posición en medio de su dominio, "sobrevino a éste un gran inconveniente, que fué caer malo y enfermo de una larga enfermedad; y por esto todos los que le conozian dezian, ¿pues sómo un señor tan sabio, tan rico y que es creador y Dios está tan enfermo y no halla cómo sanar? y murmuraban todos del, no descansaua en todo esto el fingido Dios de buscar remedio de su salud haziendo diuersas curas, yntentando extraordinarias medicinas y procurando que le viessen y curassen quantos desto podrían algo saber, y nada de esto le aprovechaua; ni auia quien supiesse su mal ni su remedio". Huatiacuri, que por decirlo así era fingido pordiosero, ascendía de los llanos hacia la cordillera. Cansado, echóse a dormir al pie de una peña algo alejada del camino. Y estando allí vió que venía un zorro de hacia la mar y otro de acá de Anchicocha. Ambos conversaron. El zorro que bajaba de Anchicocha dijo "... que el rico y el Dios está muy enfermo y ha hecho y haze extraordinaria diligencia para sanar y ha juntado muchos sabios para preguntar la causa de la enfermedad, y nadie la sabe ni el remedio. Y la causa es que estando su muger de este tostando un poco de maíz, saltó un grano en sus faldas, como cada día sucede y este le dio sobre su natura; el cual grano con otros dio esta yndia a comer a un yndio, y el lo comio; y después vino a cometer adulterio con el de esta yndia; por lo cual está el yndio malo, y ha venido una gran culebra y esta sobre aquella su hermosa casa para comerles, y debajo de la piedra de moler está un sapo de dos cabezas por lo mismo; y esto no lo sabe nadie". Después que Huatiacuri se enteró de todo esto, se dirigió a Anchicocha, en cuyo lugar propuso a este rico que él podría sanarlo a cambio de que aceptase que su hija fuese su compañera. En su exasperación, el mencionado rico no reparó en nada negativo, mas aceptó todo y Huatiacuri salió triunfando, lo que, como es natural, causó enorme revuelo. "Empezó pues la cura del enfermo y el sabio Huatiacuri diziendole: sabras que tu muger te ha cometido adulterio, y que por esto estás malo y enfermo; y sobre esta tu hermosa casa estan dos culebras muy grandes para comerte y debajo de esta piedra de moler un sapo de dos cabezas: estos animales, hemos de matar ante todas cosas, con lo cual empezaras

a cobrar salud y enteniéndola has de adorar y reverenciar sobre todo a mi padre, el cual saldra a luz un dia de estos: porque tú, caso claro es que no eres Dios, ni criador, que si lo fueras, ni estuvieras enfermo, ni carecieras de remedio como lo has hecho."

Tello deduce de esta leyenda que la dolencia del rico de Anchicocha se trataba de una enfermedad de origen venéreo, la cual debió ser crónica y probablemente con manifestaciones exteriores tangibles; incurable, por otra parte, por los prácticos más hábiles de aquella época. "Por muy aventurado —dice Tello— que parezca nuestro diagnóstico de la enfermedad que tratamos, del tenor de la leyenda se deduce, que lo que aquejaba al rico de Anchicocha fué la sífilis en sus más crueles manifestaciones generales o constitucionales, y que, el hijo de Koniraya y Pariakaka, hizo, por decirlo así, el diagnóstico preciso de la enfermedad, relacionándola como se haría hoy al accidente primario, al chancro infectante." Concluye probándonos que es incuestionable la antigüedad de la leyenda, recogida, como sabemos, cuando la población nativa no hablaba más lengua que la indígena. La alusión a la época de Purumpacha permite ubicarla en la prehistoria peruana, pues esto parece lo más probable. Esta leyenda, que ha sido reconstruída primero por Tello, y posteriormente por Toribio Mejía Xesspe, nos demuestra cuánta importancia tiene para los estudios científicos el material que proporciona el Folklore.

Corresponde a la cuarta proposición la respuesta siguiente:

Entre las muchas enfermedades que al parecer existieron en el Antiguo Perú, la que presenta alguna semejanza con las manifestaciones exantemáticas de la sífilis secundaria, "la única cuyo diagnóstico podría discutirse aún en tal sentido, es la que, en forma epidémica, se extendió por todo el vasto Imperio de Huayna Capac, y de la que este Inca fué una de sus víctimas". Algunos profesores peruanos han aducido pruebas documentales sobre la existencia de una epidemia exantemática en el reinado de Huayna Capac. Primero los cronistas, luego los que prosiguieron el estudio respectivo, dicen que se trataba de viruela, sarampión, paludismo, fiebre grave de Carrión y sífilis, a la que agregan el tifus exantemático, conjeturado por el Dr. Lavorería, y la lepra, mencionada en la información de Tomebamba. Nada hay que pruebe "la existencia en los tiempos precolombinos de la viruela, del sarampión y de las fiebres eruptivas que fácilmente podrían explicar las relaciones de la mayoría de los cronistas y escritores antiguos". "Actualmente nadie cree ya en la existencia de la lepra precolombina." El tifus exantemático, hoy endémico en algunos lugares de la sierra del Perú, y que, según el Dr. Lavorería, "aunque él no lo afirma, podría tal vez explicar la epidemia de Huayna Capac,

debe tomarse en seria consideración". Sin embargo, "hasta la fecha no se ha demostrado de un modo definitivo la existencia del tifus precolombino". Respecto de la verruga, "no es posible, desde luego, aceptar una epidemia general de verruga peruana, ya que ésta no es contagiosa, y su desarrollo requiere condiciones climatológicas o telúricas especiales".

Queda por ver la sífilis. Si la epidemia que asoló el Imperio Inca en tiempo de Huayna Capac, fué fatal en sus consecuencias, bien se puede afirmar que éste murió víctima de ella. Tello cree firmemente que la enfermedad de que se ocupan tantos relatos "no ha podido ser otra que la sífilis; pues la fiebre, el carácter francamente exantemático, la cronicidad que se deduce de alguna de las relaciones, la contagiosidad, las condiciones en que se presentó el mal, etc., sólo pueden encuadrar en la afección citada, casi seguramente con exclusión de cualquier otra".

Esta epidemia tiene relación con el movimiento del ejército conquistador a cuya cabeza marchaba Huayna Capac, y las pruebas de su existencia se hallan en las referencias, ya accidentales, ya directas, como las de Anello Oliva. Por eso "hay, pues derecho para creer que la enfermedad mortal de Huayna Capac no fué, como nuestro ilustre sabio (Pablo Patrón), creía, la enfermedad de Carrión, sino la enfermedad de Fournier".

A la quinta proposición ofrece esta respuesta: Bien se sabe que la sífilis maligna, "el fagedenismo terciario que representa la exaltación de la ulceración gomosa, presenta, por lo general, dos regiones de elección: órganos genitales y cara, en especial la nariz...".

Ahora bien, "si se supone que la sífilis ha existido en el Antiguo Perú, no debe extrañar que entre en la discusión suscitada desde hace algún tiempo sobre las causas de las mutilaciones observadas corrientemente en los huacos antropomorfos del Antiguo Perú. Los Dres. Muñiz, Ashmead, Virchow, Palakowski, Von den Steinen, Jiménez de la Espada, Middendorf, Stübel, Lehmann-Nitsche, Carrasquilla y otros emiten cada cual opiniones distintas. Ha crecido, pues, el interés científico por tratar de explicar el origen de dichas mutilaciones. Unos suponen que fué la Uta o Lupus tuberculoso, el Anticcoy o mal de los Andes, la Lepra, la Espundia, las Malarias, Bubas, etc.

"Es indudable —dice Tello— que la enfermedad cuyos caracteres clínicos o tratamiento operatorio se ha representado, debió reunir los siguientes requisitos: 1º. Distribución geográfica muy extensa; que la enfermedad haya sido contagiosa o capaz de desarrollarse en climas diversos, lo cual explicaría la variada procedencia de los huesos mutilados; 2º. En el supuesto de tratarse de una endemia semejante

a las anteriormente mencionadas, debió extenderse a las poblaciones desaparecidas en cuyo suelo se encuentran los huacos, o bien que las comunicaciones con las zonas patógenas hayan sido frecuentes; 3º. La enfermedad debió ser corrosiva, mutilante, quizás crónica y de manifestación predilecta, si no exclusiva, en el rostro y en los miembros; 4º. Que las prácticas quirúrgicas debieron ser empleadas para eliminar el mal." La Uta de nuestras quebradas de la Sierra, el Anticcoy de las montañas del Cuzco, la Espundia de Bolivia, la Buba del Paraguay, la Llaga del Pangoa no son idénticas; por lo tanto, no pueden marcarse con una misma etiqueta, por lo que es necesario plantear más bien el problema en el sentido de saber cuál de ellas habrá adquirido mayor predominio en el Perú precolombino, para que los antiguos alfareros la hayan copiado en tan considerable número, tal como puede apreciarse cuando se examina una colección o se emprende una sistemática excavación. Todas las enfermedades aludidas tienen carácter de endémicas en ciertos y muy restringidos lugares, pues hasta su desarrollo exige muy especiales condiciones. Es aquí donde Tello menciona la sífilis: "Esta enfermedad se halla considerada en la etiología de muchas de las dermatosis citadas anteriormente y, como ya dijimos al principio, la sífilis es una de aquellas enfermedades que con mayor frecuencia ataca a la nariz." La sífilis, por otro lado, ha sido mencionada en todo tiempo por la mayor parte de los cronistas y escritores que han recorrido la América del Sur.

"Supuesta la existencia de la sífilis, creemos entrar en vías de dar al problema una solución perfectamente racional, pues viene apoyada en lógicas deducciones que saca el observador después de hacer un estudio comparativo de casos típicos de sífilis perfectamente estudiados por especialistas notables, y los huacos antropomorfos que representan lesiones o mutilaciones, principalmente sobre el rostro."

Tello establece el paralelismo entre algunos casos clínicos y las vasijas antropomorfas selecionadas al efecto. Su conclusión es terminante: las lesiones de la boca y la nariz que han sido representadas en los huacos no pueden representar más que la sífilis. Muchos hechos concurren a robustecer esta opinión, como el ser la sífilis muy contagiosa, el que estos huacos se encuentran abundantemente en el suelo de grandes poblaciones, etc.

Como queda dicho, en la sexta proposición se plantea si en los restos óseos de los gentiles existen lesiones específicas de la sífilis. La tribu de los Yauyos, belicosa y fuerte, se divide geográficamente en Anan Yauyos y Lorin Yauyos; los primeros formaron, durante el Virreinato, la actual Provincia de Yauyos, y los segundos la Provincia de Huarochirí. En la región de los antiguos Anan Yauyos, el Dr. Tello

exhumó algunos millares de esqueletos de las Chaukallas o habitaciones de piedras de los gentiles (vocablo éste que probablemente conserva la integridad arquitectónica de sus raíces, pues pertenece al Hakearo o Kauki, "lengua rezagada de los primitivos tiempos del Perú y que aun subsiste en toda su integridad léxica y gramatical en algunos pueblos de la provincia de Yauyos"), y menciona alrededor de 30 Chaukallas visitadas y en las que practicó excavaciones. Su antigüedad es evidente. Nada hace sospechar la influencia española.

Las ruinas existentes, atendiendo a su situación, podrían agruparse en tres clases, que "seguramente corresponden también a tres distintas fases de civilización que sucediéronse en diversos períodos". Las primeras situadas, por lo general, en los más encumbrados lugares, otras en las laderas o faldas de los cerros, y, por último, las esparcidas en las quebradas y que constituyen muchos de los actuales pueblos. Estarían representadas tres épocas: Preincaica, Incaica e Hispánica, en relación estrecha con los tipos de habitaciones descritos.

Desde el punto de vista lingüístico, en el panorama del Perú Antiguo "fueron dos grandes naciones, la keshua y la aymara, cuyas lenguas en remotísimos tiempos se amalgamaron en región tan vasta de la América Meridional. ¿Correspondían estas lenguas a tipos étnicos diferentes, o a uno solo? ¿Qué lengua o qué nación ha dominado antes? Éstos son problemas, hoy por hoy, todavía irresolubles". Tello, conviene en que los Aymaras dominaron antes que los Keshuas, pues así parece inferirse de las investigaciones arqueológicas, craneológicas y étnicas, particularmente por aquella tendencia marcadamente dolicocéfala, característica del tipo étnico más antiguo del Perú. Si esto se acepta como cierto, los Yauyos fueron una rama del tronco paleoaymara; por tanto, es lógico suponer que la enfermedad observada en los restos óseos de tumbas y habitaciones de aquellos tiempos, se remonta también a aquel período nebuloso de la Prehistoria peruana.

Pasa revista nuestro autor a los trabajos que tratan de las lesiones consideradas como sifilíticas y explica el porqué de la marcada preferencia de la sífilis por el tejido óseo, predilección que tiene su razón de ser en dos órdenes de hechos: "1º, La naturaleza del agente causal de la sífilis, que parece tener una predilección por los tejidos linfoides", y "2º, La presencia del tejido linfoide en abundancia, en la vecindad del hueso (médula espinal y médula subperióstica).

Adelantándose a las frases terminantes de las Conclusiones, Tello, en un magnífico proemio, dice: "Concordando con todo lo narrado en los anteriores capítulos, vemos que sólo la sífilis se presta satisfactoriamente para solucionar, hasta donde la crítica histórica puede ayudarnos, los numerosos problemas que se presentan al tratar esta difícil

cuestión." En este sentido "tendría cabida el cuadro típico de una sífilis maligna que estalló entre agrupaciones de individuos que, por su naturaleza, hábitos sociales, etc., eran terrenos preparados en las condiciones más favorables para que una afección de esta índole se desarrollara bajo una forma intensamente virulenta". En este acápite plantea la disyuntiva siguiente: "o la sífilis es exótica, importada de un lugar americano más o menos distante, o de otro Continente, o es autóctona, de nuestro suelo".

"En el primer caso, si es exótica: o nos trajeron la sífilis los habitantes de ciertos focos de las Antillas, en donde la existencia de la enfermedad data según parece de épocas muy anteriores al descubrimiento de América, conforme tienden a probarlo concienzudas investigaciones llevadas a cabo por Montejo, Bing, Bloch, etc., en los más antiguos documentos de la época, o quizá, como piensan algunos, la enfermedad vino del Continente Asiático."

"En el segundo caso, si la sífilis es autóctona de nuestro suelo, o ha existido desde épocas tan remotas que ni la imaginación puede fijar, se puede concebir que, en un momento determinado y ayudada por un terreno en todo favorable y bajo las condiciones más propicias, perpetró su estallido, a semejanza de lo que en Europa sucediera en la época de la gran epidemia de fines del siglo XV."

Hasta cuatro causas menciona Tello para robustecer su tesis en el aspecto de la aparición de la sífilis tal como la describe: la cualidad del virus, induce a sostener que cuando la sífilis aparece en una región hasta entonces virgen, estalla con una violencia inusitada y bajo forma epidémica y maligna; el alcoholismo, hoy mismo tan difundido, ha contribuído exasperando la enfermedad de la piel a cuya regla la sífilis no escapa, antes bien, la integra y auspicia; los traumatismos craneanos debieron ser frecuentes dada la naturaleza de las armas empleadas en sus luchas; y, por último, la falta de tratamiento específico, puesto que no se han encontrado hasta la fecha las preparaciones empleadas para curar la sífilis.

"Nos hemos limitado —dice Tello— a la existencia de la sífilis en el Perú precolombino, pero existe una extensa literatura que tiende a probar el origen americano de esta enfermedad con documentos que hacen alusión a otras regiones de América... No debe extrañar, pues, que si la sífilis se hubo presentado en otras regiones de la América precolombina, no hubiera hecho su aparición en el Perú."

Con estas frases termina Tello su respuesta a las proposiciones que al comienzo se planteara. Y, al formular las conclusiones, consideró necesario asignar el mismo número, que corresponden exactamente a los asuntos estudiados. Ellas son:

Primera.—Entre las más difundidas lenguas del Perú Antiguo, keshua y aymara, existe el vocablo *huanti*, que con toda probabilidad es sinónimo de sífilis.

Segunda.—El estado social ha podido favorecer la propagación de una enfermedad como la sífilis, sin que en esto el Perú Antiguo haya hecho excepción a los demás pueblos de la tierra.

Tercera.—Existe una leyenda de antigüedad incuestionable, en la cual se habla de una enfermedad venérea que presenta los caracteres de la infección sifilítica.

Cuarta.—En tiempo de los Incas apareció o se recrudeció una epidemia en la que resaltó la manifestación exantemática, siendo, con toda probabilidad, la sífilis la que desempeñaba el papel principal.

Quinta.—La sífilis entra frecuentemente en la etiología de las dermatosis consideradas como autóctonas del Perú, y las mutilaciones observadas en los huacos puede atribuirse a esta enfermedad.

Sexta.—Las lesiones patológicas observadas en cráneos provenientes de antiquísimas tumbas y habitaciones de los peruanos, parecen ser debidas a la sífilis.

Acápite aparte merecen las opiniones y objeciones que a la tesis de Tello hicieron los Dres. Leónidas Avendaño y Daniel Eduardo Lavorería. El primero afirmó que el "señor sustentante ha realizado una magnífica obra, ha desplegado incalculable actividad, ha verificado estudios que serán admirados y aplaudidos no sólo en el Perú, sino en todo el mundo científico, que los conocerá y admirará muy pronto". Y añadió: "el Sr. Tello, mediante pacientes investigaciones y el estudio atento de las lesiones encontradas en innúmeros cráneos, entre los centenares que ha exhumado de las tumbas ubicadas en la Provincia de Huarochirí y que, sin duda alguna, pertenecen a la época preincásica, ha logrado colocar el problema en el fecundo terreno de la observación; pero de la observación racional y científica, única proficua en los tiempos contemporáneos en los dominios del método experimental". "Se sospechaba —dice— la existencia de la sífilis en los tiempos primitivos del Perú; pero faltaban pruebas convincentes para inclinar el ánimo en un sentido determinado. Hoy no puede subsistir la duda. En presencia de los cráneos que forman la colección del señor Tello, al observar las hermosas exostosis que ostentan, al comprobar la conformidad de sus lesiones patológicas con las que describen como típicas los encumbrados tratadistas, se tiene precisamente que llegar a una conclusión categórica y aceptar, como verdad, el haber existido la sífilis entre los pobladores del Perú primitivo en la época anterior de los Incas."

Discrepó el Dr. Avendaño acerca del tipo de epidemia que se des-

arrolló en Tomebamba (Cuenca), Cuzco y otros lugares, a principios del siglo XVI, ocasionando la muerte de Huayna Capac y más de 200,000 de sus súbditos. Cree que fué el tifus exantemático, y no la sífilis.

El Dr. Lavorería aceptó la existencia de la sífilis entre los antiguos pobladores del Perú. Considera que la colección de cráneos incásicos es de valor inestimable, motivo por el cual sugirió la conveniencia de que la Facultad hiciera lo posible por adquirirla, como base para un Museo Anatomo-patológico, esencialmente nacional. Manifestándose de acuerdo con el mismo punto sobre el que el doctor Avendaño hizo hincapié: "hay que convenir en que una epidemia que estalla rápidamente en un vastísimo territorio, que ataca simultáneamente quizás a millones de personas, puesto que mata a más de 200,000, aun a los que, para evitarla, como el Inca, se sustraen por el aislamiento a las probabilidades del contagio, el ser febril, eruptiva y exantemática y matar en pocos días, no es seguramente la sífilis, o bien en que la sífilis ha cambiado de naturaleza de entonces a la fecha". Se inclina a aceptar que fué el tifus exantemático el que produjo la muerte de tantos, hasta del propio Emperador.

Una nota general se observa en estas intervenciones: Disienten en el aspecto realmente polémico, pero éste, a pesar de ser un capítulo extenso, no constituye el tema medular de la tesis. Tello se había propuesto probar la existencia de la sífilis en el Perú antiguo. Esta finalidad queda ratificada por sus objetantes; los distinguidos catedráticos que juzgaron el trabajo, suponen que la epidemia que apareció en tiempo de Huayna Capac, fué el tifus exantemático, deducción inferida de los documentos de la época, pues se menciona con el nombre de tabardillo o tabardete, términos que, como recalca Tello, son castellanos, y que "en nuestras serranías se les emplea, así para designar una simple insolación, como para cualquiera piroxia". Afirmaron que la epidemia fué el tifus, pero no ofrecieron pruebas convincentes acerca de la existencia del tifus precolombino. En realidad, los Dres. Avendaño y Lavorería trataron de esquivar el problema específico, terreno donde los estudios de antropología física saltaban a la vista, dejando atrás la información histórica, escenario en el que se movían los objetantes.

El trabajo que acabamos de resumir guarda completa unidad en el planteamiento del problema fundamental de la antigüedad de la sífilis en el Perú. Recurre al dato histórico cuando agota, en la medida de su posibilidad, la bibliografía general y especial. En sus páginas podemos apreciar el valor que concede a los cronistas españoles, mestizos e indios, sin negarles su importancia en la discusión de los as-

pectos culturales e institucionales del Perú autóctono. Ningún otro investigador de su época habría tenido ocasión de leer muchas crónicas e informaciones, por encontrarse éstas en la Sección no catalogada de Manuscritos Inéditos, y que sólo la estrecha amistad con el viejo Palma le permitió a Tello frecuentar la Biblioteca y revolver todo un hacinamiento de papeles. Desde aquí arranca, pues, su clara determinación por observar un definido punto de vista respecto a los cronistas. Afirmó que era necesario examinar las crónicas, separando lo útil de lo inútil, es decir, aconsejó la conveniencia de someterlas a un previo examen crítico, para de ese modo evitar precipitadas hipótesis, acotaciones falsas e imperdonables conclusiones de evidente factura sectaria. Se ha hecho correr la burda especie de que Tello fué enemigo de todo lo español y, consecuentemente, de las crónicas que dejaron para la posteridad pocos, pero esclarecidos peninsulares. Nada más inexacto. Quien se tome el trabajo de leer la tesis de Tello encontrará al pie de cada página la cita bibliográfica que va desde aquel Dávila Briceño, primer corregidor de Huarochirí, autor de la *Descripción de la provincia de Yauyos, Anan Yauyos y Lorin Yauyos*, y manuscritos de la antigua Biblioteca Nacional de Lima, las *Noticias Secretas* de Jorge Juan y Antonio de Ulloa.

Donde Tello nos presenta su especial contribución a la ciencia antropológica peruana es cuando se ocupa de los huacos antropomorfos mutilados y de la tribu de los Yauyos por sus habitantes, lengua, tumbas y cráneos. Aquí asienta mejor su tesis. La abundante cantidad de huacos con evidentes mutilaciones (resultado de enfermedades, entre otras la sífilis) motivaron una larga exposición, oportunas citas de los cronistas y escritores, sólidos argumentos y, en fin, frecuentes ensayos de interpretación, fruto indiscutible de su extraordinaria capacidad.

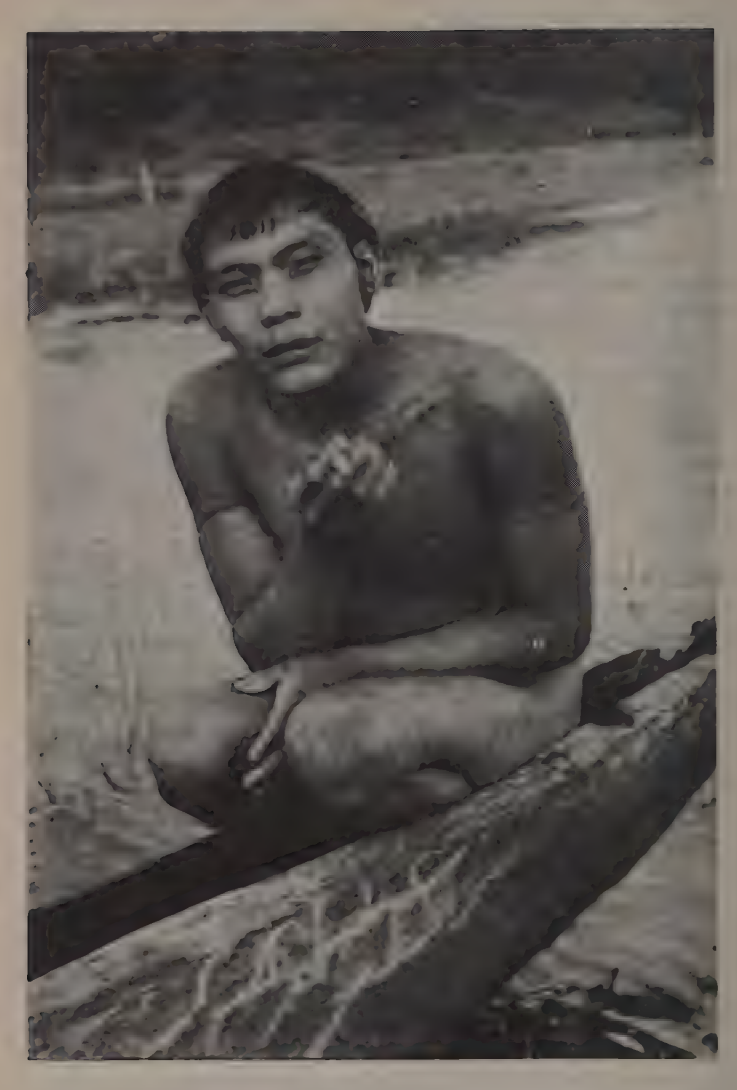
Hemos sostenido antes que, para estudiar desde un punto de vista estrictamente científico uno o más aspectos de las culturas precolombinas, era necesario, por lo menos, la concurrencia de las fuentes históricas propiamente dichas, de la arqueología, de la etnología y del folklore. Hoy nos ratificamos en ello, porque encontramos en *La antigüedad de la sífilis en el Perú*, de Tello, la concreción implícita de una afirmación que en ningún momento pecó de aventurada postura.

Por eso, en el Perú, los que conocieron de cerca la obra del joven Julio C. Tello, no pudieron replicar a Ricardo Palma cuando, en 1908, durante el banquete servido en honor de los recién graduados de la Universidad, dijera categóricamente: "Señores, es justo declarar solemnemente que entre los jóvenes de la presente generación

sobresalen tres lumbreras: José de la Riva Agüero, Francisco García Calderón y Julio C. Tello."

Los estudiosos de todas partes comentaron favorablemente la tesis del señor Tello. Podemos sintetizarlo con las acertadas frases del Dr. Adrián de Garay, Profesor de Anatomía Quirúrgica en la Escuela Nacional de Medicina de México, quien manifestó que *La antigüedad de la sífilis en el Perú* era cuestión que interesaba sobremanera no sólo a los peruanos y americanos en general, sino a los hombres de ciencia de todo el mundo. "Tantos debates —dice el Dr. Garay— ha provocado el origen de la sífilis; con tanto calor han sostenido sabios europeos que la sífilis no fué conocida en el Viejo Continente sino cuando los primeros exploradores de América la importaron y ha sido esta idea combatida de tal modo por los investigadores americanos, que niegan existiera tan tremenda enfermedad en nuestro Continente, que el trabajo del Sr. Tello, en que por procedimientos lógicos irreprochables e investigaciones laboriosísimas, se llega a la conclusión de que existía la sífilis en el Perú antes de la venida de los conquistodores, no podrá menos que atraer la atención de todos los hombres de ciencia."

"Más que un trabajo de graduación, es un verdadero libro de indiscutible mérito, tanto por el estudio que encierra, cuanto por la inmensa suma de esfuerzos que debe haber desplegado el autor para formarlo."



Indio Guaika orinoco.

(Foto: *J. M. Cruxent.*)

EL INDIO EN LA OBRA DE JOSÉ TORIBIO MEDINA *

Por ÁLVARO JARA
(Chile)

Summary

October 1952 marked the centenary of the birth of the Chilean scholar, José Toribio Medina. This event was commemorated in his country and the rest of the world by ceremonies praising the immense value of his vast work. In this paper, the author discusses one of the less known aspects of the activities and work of the Chilean scholar—his attitude toward the Indians. At the time of Chilean expansion to the north during the War of the Pacific which brought the annexation of the salt-producing provinces, came the final submission of the Araucanian Indians who had resisted domination ever since the sixteenth century. This event signified the forced inclusion of the Indians into the nation's life and consequent profound transformations in the structure of Indian society. Medina went to the Araucanian region, traveled through it, studied available sources, and in 1882 published his book, Los aborígenes de Chile.[1] **Its principal merit is that it was the first truly scientific study written in Chile on the subject. Medina's attitude toward the Indians was sympathetic. In the prologue of his book, he expressed clearly the need of studying the life of the Indians "to understand their progress and also their needs". He also perceived the fate awaiting those Indian groups so violently brought into a foreign civilization. He foresaw the extinction of the independent Araucanian and declared the urgency of scientific work to preserve the elements of the Chilean Indian's past, elements whose influence and traditions are strong in present-day Chile. Of prime importance for the restoration of the colonial past of the Chilean Indians are the documents published with tireless zeal by Medina, whose more than 400 volumes include numerous studies on archaeology and ethnology. The conclusion of this paper refers to the profoundly human approach apparent in all Medina's work.**

[1] A new edition of this book, published with the José Toribio Medina Funds, appeared this year [1953].

Probablemente, en todos los recuerdos que se han hecho de la vastísima obra de José Toribio Medina, no se han destacado algunos aspectos profundamente humanos de ella. Parecería, a primera vista, que don José Toribio fué solamente un erudito. Pero él no estuvo de ninguna manera ajeno a su tiempo; y aun más: los acontecimientos de su época influyeron de modo decisivo en su vida.

---

* Leído en el Homenaje que el Instituto Indigenista de Chile rindió, en el Salón de Honor de la Universidad de Chile, en Octubre de 1952, a J. T. Medina con motivo del Centenario de su nacimiento.

Restableciendo y destacando, en base a sus escritos, su posición frente al indio, trataremos de demostrar la verdad de esta afirmación.

Del período colonial y de las primeras décadas republicanas nos han quedado numerosos testimonios del interés que existió por profundizar y divulgar el conocimiento sobre los habitantes del Chile prehispánico. Ahí están el maestre de campo Alonso González de Nájera, con su *Desengaño y Reparo de la Guerra de Chile;* el padre Rosales, con su *Historia General del Reyno de Chile;* el padre Ovalle, con su *Histórica Relación;* un don Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán, con su *Cautiverio Feliz;* el Abate Molina, con su *Compendio de la Historia Natural de Chile,* y tantos otros más. Viajeros como Frezier en el siglo XVIII; Darwin, en la primera mital del XIX, nos han transmitido preciosas noticias y descripciones de la vida y costumbres de nuestros indios. Son estos "primeros" habitantes del territorio quienes constituyen, sin lugar a dudas, desde el punto de vista de la raza, de las costumbres, de las tradiciones, el estrato fundamental de lo que hoy entendemos por pueblo chileno.

Sin embargo, la imagen científica de las primeras culturas que se desarrollaron en nuestra tierra no había sido intentada por estos cronistas, viajeros o narradores; ni brotaba completa de sus escritos, pese a que ellos son valiosos elementos indispensables las más de las veces para una tal elaboración.

Los acontecimientos de la Independencia no significaron, en la práctica, un cambio profundo de actitud frente al aborigen. Desde un ángulo sentimental y literario se le idealizó, vinculándolo a la lucha por la libertad y contra España, aunque el indio mismo, en la realidad contemporánea, se mantuviese ignorante de aquel simbolismo puramente intelectual. El arribo de la República sorprendió al indio, justificadamente, enarbolando el viejo instinto de conservación.

Ya muy temprano, desde el Reglamento-Ley que dictara la Junta de Gobierno en 1813, se destaca la intensa preocupación de los gobiernos y de cierto sector de la sociedad chilena por las tierras de allende el Bíobío. Larga había sido la resistencia araucana. Pero lo que no logró el arcabuz lo realizarían el moderno fusil y el tonel de aguardiente. Hace justamente setenta años, en 1882, tocaba a su término la llamada pacificación de la Araucanía.

Al mismo tiempo que la expansión conquistadora chilena sellaba la suerte de las nortinas provincias del nitrato en las campañas de la guerra del Pacífico, el coronel Gregorio Urrutia consumaba por el extremo sur las operaciones iniciadas por Cornelio Saavedra. En defensa de la Araucanía se habían alzado en el Congreso Nacional voces valientes, decididas y respetables. Benjamín Vicuña Mackenna,

José Victorino Lastarria, Pedro León Gallo, Manuel Antonio Matta, condenaban fogosamente el plan de conquista, porque ella equivalía, éstas son sus palabras, a la violencia, y era contraria a la justicia y a la humanidad. Pero es evidente que el problema no estaba planteado en un terreno teórico, puro y ajeno a la realidad material. La marcha inexorable de los acontecimientos bélicos condujo al total sometimiento del pueblo indómito y la lanza del indio pasó a ser objeto de museo.

Fué justamente en este año de 1882 que apareció, como una reacción espiritual, el libro de José Toribio Medina, *Los Aborígenes de Chile.* Era un atisbo casi profético del peligro ya definitivo que amenazaba con la desintegración absoluta, a una cultura que se había mantenido contra la fuerza de los acontecimietos. Es como si él quisiese plasmar una realidad que se esfuma, guardar para los tiempos futuros un pasado que por motivos vitales no se puede olvidar. Esta idea está clara en la mente de Medina. Y lo expresa en las palabras finales que cierran el capítulo X de su obra: "En poco tiempo más desaparecerá de nuestro mapa Arauco independiente, pero la nación legendaria que durante siglos se ha mantenido indómita contra la superioridad de la raza europea, subsistirá siempre por su influencia, sus recuerdos y su herencia en el suelo de sus antepasados." [1]

Éstos han sido el clima, las condiciones históricas y el pensamiento que presidieron la elaboración de la obra de Medina sobre nuestros aborígenes.

Hay que salvar algo de este Arauco que se extingue. Pero, ya lo hemos dicho, no había verdaderos antecedentes científicos que trazaran un camino definitivo para quien veía en estas preocupaciones una tarea inaplazable. El autor lo siente, y con mucha sinceridad lo hace notar: "El libro que hoy damos al público con verdadera desconfianza, pero con no menos voluntad de auxiliar el desenvolvimiento de este género de estudios de tanto interés como importancia, adolece, como es natural, de la carencia absoluta de precedentes en este orden, viéndose así el que recorre este camino sin más auxiliar que su propio criterio." [2] Agréguese a ello, como también lo expresa Medina, que las exploraciones arqueológicas poco podían ayudar en esta labor, pues casi todos los restos indígenas yacían "todavía sepultados en el fondo de las antiguas huacas, o en las entrañas de la tierra".[3]

Treinta años frisaba Medina cuando *Los Aborígenes de Chile* veían la luz pública. Con frecuencia se ha destacado que no se contentó con revisar lo que decían los libros y los documentos de las bibliotecas,

---

[1] J. T. Medina: *Los Aborígenes de Chile,* p. 314, Santiago, 1882.
[2] *Idem, ob. cit.,* pp. XII y XIII.
[3] *Idem, ob. cit.,* pp. XII y XIII.

para estructurar su obra. Necesitaba ver a los Araucanos, conocerlos, sentir con ellos: la fibra humana no ha sido agostada en un árido campo de erudición. El investigador tenía la convicción de que el objeto de su estudio no estaba constituído por simples vasos de greda, puntas de flechas, piedras de ésta o de la otra forma. Sabía que detrás de la flecha, de la piedra y de la greda siempre está la presencia del hombre. "Se hacía, pues, necesario —dice textualmente— tratar de recuperar los objetos de procedencia de aquella antigua civilización para apreciarlos a la luz de los dictados de nuestra edad, tratando de vivir, si fuera posible, en medio de aquellos pueblos primitivos para darnos cuenta cabal, así, de sus adelantos como de sus necesidades."[4] No podríamos pedirle a Medina un mayor deseo de identificación con el indio que el que nos expresa en estas frases calurosas. Y allá anduvo Medina en la Araucanía; recorriendo y mirando, durmiendo en el suelo duro y anotando. Tampoco descuidó el testimonio del pasado escondido bajo la tierra: de ahí han surgido sus monografías arqueológicas.

Con franca serenidad ha emitido el juicio que le merecieron los acontecimientos de la conquista y de la colonización españolas, esa posibilidad de juicio que a ningún historiador puede aparecérsele como vedada, y cuya negación se manifiesta como un falso sentido de la imparcialidad, y que no es, en buenas cuentas, sino un velo tendido sobre la realidad. A Medina le importa el hombre, y es de él de quien hay que hablar cuando se escribe historia, antropología o arqueología. Así lo entendemos cuando leemos en sus páginas que "la conquista española acarreó el esterminio de la mayor parte de los que fueron sometidos al yugo del invasor. Aparte de los muchísimos testimonios que podríamos citar a este respecto —añade Medina—, seguimos con preferencia el de Rosales, por hacer directamente a nuestro caso, el cual dice así: 'En las tierras de paz que ha mucho que se conquistaron, como Santiago, había algunos indios reducidos a pueblos, y ésos poco a poco se han ido acabando.' "[5] Esta cita no es un accidente imprevisto en su obra, ya que refleja su espíritu.

Su intensa preocupación científica le llevó a agotar la lectura de las crónicas y documentos que tuvo a su disposición. Requirió las noticias sobre los aborígenes de lo impreso y lo inédito, de cuanto papel podía proporcionárselas. Comprendiendo la dificultad de consultar estos manuscritos, fué que en 1888 reinició la interrumpida publicación de la *Colección de Historiadores y Documentos relativos a*

---

[4] *Idem, ob. cit.*, p. x.
[5] *Idem, ob. cit.*, p. 160.

la Historia Nacional, que el periodista Juan Pablo Urzúa había comenzado en 1861.

El hombre que había en don José Toribio no sólo lamentaba la disminuición de los indios provocada por la conquista. Lamentaba también, como hombre y como científico, la desmesurada codicia de los españoles, que los había llevado a saquear, en busca de joyas, las huacas o tumbas indígenas, saqueo que ha terminado privando al arqueólogo de importantes materiales para sus consideraciones.

Mucho más que esto se podría agregar todavía sobre la obra etnológica de Medina. Sin embargo, aunque se pretenda que gran parte de ella ya ha sido sobrepasada por el avance natural de la ciencia en el tiempo, semejante afirmación pecaría de exagerada. Probablemente en algunos detalles puede haber errado este precursor, pero es que ni siquiera figuró en sus propósitos crear, con los escasos elementos de que dispuso, lo monumental y definitivo. Quiso desbrozar el terreno para los que le seguirían, llamar la atención sobre la importancia del estudio del indio y de la sociedad indígena. Es necesario, nos dice, "llegar a una síntesis que nos permita establecer de una manera siquiera aproximada el grado de adelanto que alcanzaran. Este resultado es, de ordinario, el fruto de la paciente labor de muchos hombres y a veces hasta de generaciones sucesivas; pero, como se comprende, para arribar a ese término es necesario comenzar alguna vez, echar los cimientos del vasto edificio para que más tarde, observaciones nuevamente repetidas y mejor comprobadas, nos conduzcan a verlo acabado de una manera definitiva y completa".[6]

La obra de este investigador, vista a la distancia y en la perspectiva del tiempo, se nos aparece con un tono fundamental, como la piedra primaria del vasto edificio que él anhelaba. Hace más de veinte años, Armando Donoso escribía en su ensayo sobre Medina que "los trabajos de Errázuriz, de Thayer Ojeda, de Latcham no son más que una consecuencia de las investigaciones de éste". No es, pues, reciente el conocimiento de la anticipación y la importancia de su labor científica. Sin duda, siempre es grato para el hombre ver fructificada la idea.

Dentro de esta rápida consideración sobre el indio en la obra de Medina, es imposible dejar de destacar otro aspecto de suma importancia, no ya etnológico, arqueológico, o filológico, sino histórico, con toda propiedad.

No es novedoso decir que la sociedad americana se estructuró a

---

6 *Idem, ob. cit.*, p. XI.

base de la violencia ejercida por la conquista española, aunque no faltan quienes prefieran para ello designaciones de más suave matiz. En virtud de esta conquista el indígena fué transformado en la mano de obra básica del señorío hispano. Estas Indias Occidentales se vieron conmovidas hasta sus cimientos por el recio golpe español, que en medio siglo abarcaba en ambiciosa carrera el ancho ámbito americano. En Chile fué largo y lento el doloroso acomodarse de una nueva estratificación social, que el europeo coronó como reciente señor. ¿Cuál fué la suerte del indio?

Para restablecer este pasado, para descubrir la raíz del presente, para indagar en concreto las modalidades propias de esta sociedad estructurada por la violencia, se necesita disponer de todas las huellas que deja la vida humana en su transcurrir. Con una prolijidad casi milagrosa, Medina buscó y acumuló miles de variados documentos, cada uno con su propia importancia. Las fuerzas vitales y los años se le hicieron escasos para publicarlos en su totalidad, aunque en sus volúmenes, que sobrepasan las cuatro centenas, vieron la luz en parte apreciable. Esta publicación será continuada ahora por el "Fondo Bibliográfico J. T. Medina", de reciente creación.

No se podría pensar en interpretar los acontecimientos, los cambios, las instituciones, los padeceres y las ambiciones de la época del dominio español si no se dispusiera de la crónica del fraile y del soldado, de la probanza de servicios, de la solicitud al rey, del acta del cabildo, de la carta del funcionario y del obispo y también del encomendero, del informe sobre la guerra y mil otros motivos más. Todo esto lo reunió el investigador acucioso en los archivos llenos de legajos ignorados. Detrás de esos papeles secos, fríos y polvorientos está la odisea de nuestros primeros tiempos, la entrada forzosa de América en la órbita de la cultura occidental, la historia de las relaciones entre los europeos y el indio. De ahí saldrán, finalmente, las explicaciones de las interrogantes que atenazan al investigador del pasado. Y si repetimos que el indio fué la arcilla con que se amasó la sociedad chilena de nuestro tiempo, no haremos sino valorar el propio presente a través de la comprensión del pasado, y, al mismo tiempo, la enorme obra de Medina, que nos permite regresar la mirada a los siglos coloniales, buscando en ellos el paso del hombre, del conquistador y del indígena.

Queremos citar una frase de un hombre íntegro y grande, cuya meta también era la historia. Sus palabras retratan, a nuestro juicio, el sentido de la obra de Medina. Marc Bloch, eminente medievalista francés, fué fusilado por los nazis, junto con su esposa, en julio de

1944. Poco tiempo antes de su muerte escribía a un amigo suyo en una maravillosa carta que ahora encabeza su libro póstumo: "Hemos combatido largamente por una historia más amplia y más humana." [7]

Idéntica concepción ha guiado la labor de José Toribio Medina. Recordarlo es el mejor homenaje que se puede hacer a su memoria.[8]



[7] Marc Bloch, *Introducción a la Historia,* Fondo de Cultura Económica, México, 1952, p. 7.

[8] Para una información detallada sobre la obra de J. T. Medina, puede consultarse el *Catálogo de la Exposición Bibliográfica de las Obras de José Toribio Medina,* editado por la Biblioteca Nacional de Chile en 1952; particularmente, Sección II: Etnología, Antropología y Etnografía. Sección IV: Historia, Recopilaciones documentales. Sección V: Lenguas aborígenes americanas. Sección VI: Folklore.



El caudillo Urraca, de Panamá.

URRACA, SÍMBOLO DE LIBERTAD

Por ERNESTO J. CASTILLERO R.
(Panamá)

Summary

In the history of the Republic of Panama, the names of three brave Indians who fought against the Spanish conquerors as hard as any in America for the freedom of their people stand out. They are Quibián de Veragua and the Chieftains Paris and Urraca. The latter, especially, kept up a long war in the mountainous country of Veragua against the invaders of his country.

In 1502, Quibián fought and beat Bartolomé Colón, brother of the discoverer of the New World, Cristóbal Colón, and spoiled his plans of colonization by destroying Belen, the first city founded on the continental territory of America.

Chief Paris faced Gaspar de Espinosa, later conqueror of the Isthmus of Panama, and was never beaten or captured by him.

But Chief Urraca is the legendary hero who fought most tenaciously and most successfully against the best captains sent by the King of Spain to win the immense territories of this vast continent. He valiently faced Pedrarias Dávila, Governor of Castilla del Oro; Gaspar de Espinosa, his inhuman mayor; Francisco Pizarro, later conqueror of the Inca empire; Hernando de Soto, explorer of Florida; Ponce de León, then gobernor of Puerto Rico; Compañón, etc.

The Indian chief fought relentlessly for more than 10 years. He gathered the powerful Western chiefs of the Isthmus as allies, and when these disappeared, he continued the fight alone against his increasingly numerous adversaries, giving no peace to the enemies of his country and never surrendering to the forces of the Spanish monarch.

When the force of Spanish arms cruelly extinguished the Indian population of Panama and gradually made the inhabitants of the Isthmus vassals, the heroic chief Urraca, old and without soldiers, retired with his people to the inaccessible mountains of Veragua and there died glorious in his invincibility and fame. He reigned over his people who respected and obeyed him to the point of sacrifice until the end, with his honor untarnished. That is why the Republic of Panama considers Chief Urraca as its greatest champion of liberty and its most genuine symbol of national patriotism.

Todos los pueblos de América han tenido sus indios héroes, poseídos en grado máximo de sentimientos de rebeldía contra la opresión extranjera y que se han sacrificado por la independencia de su nación. Algunos de esos caudillos han adquirido celebridad histórica y se han constituído en símbolos de la libertad: Cuauhtémoc de México, Caupolicán en Chile, Tupac Amaru en el Perú, Hatuey en Cuba, Guaybaná en Puerto Rico, etc.

En la historia de Panamá figuran tres de esos caudillos: el *Quibián*

de Veraguas y los *Caciques Paris y Urraca*, cuya situación excepcional en la defensa de sus pueblos ha sobresalido de la lucha corriente de los indígenas contra sus conquistadores.

El primero de ellos, el Quibián (o Quivi, como le llamaba Colón), midió sus armas con el Adelantado Don Bartolomé, hermano del Almirante Cristóbal Colón, en 1502.

Opuesto a la colonización de su territorio por los españoles que habían desembarcado en las costas de Veraguas, preparó secretamente una sublevación indígena para arrojarlos del territorio. Descubiertos por aquéllos los propósitos subversivos del jefe autóctono, Don Bartolomé Colón se le anticipó y una noche sorprendió al Cacique, que estaba herido, en su rancho, y lo apresó con su familia.

Conducido el Quibián, maniatado, a los barcos, logró arrojarse a las turbulentas aguas del río desde la canoa que le trasportaba, y desapareció. Los españoles lo dieron por muerto, pues atado con fuertes ligaduras como estaba, consideraron seguro el que se hubiese ahogado.

No fué así, sin embargo, y de ello se convencieron pronto, porque una noche atacó, al frente de sus indios, la población de Belén —el primer pueblo cristiano fundado en nuestro territorio—, en la desembocadura del río Veragua, y lo destruyó. En la lucha fué herido el mismo Adelantado.

Desde ese momento, los indios veragüenses no dieron descanso a los hispanos. Los miembros de la familia y amigos del Quibián, en un anhelo de liberación, se arrojaron también al mar desde la carabela en que estaban aprisionados, prefiriendo la muerte a la esclavitud. Los que no pudieron hacerlo así, se ahorcaron ellos mismos con las sogas con que estaban atados, para no sobrevivir a la pérdida de la libertad. Cosa de admirar fué —observa el cronista Herrera—, que los cadáveres tenían unos las rodillas, y otros los pies, apoyados en el piso, lo que significa el propósito y el esfuerzo que hicieron para morir de la manera que lo lograron.

El ejemplo dado por estos valientes indígenas enardeció el patriotismo de los naturales y la guerra entre ellos y los invasores fué, desde entonces, tan intensa y continua, que los segundos tuvieron que abandonar el territorio para evitar mayores desastres. Así, valientemente, el Quibián de Veraguas pudo retardar por algunas décadas el sojuzgamiento de su provincia al Rey de España con la derrota que infligió nada menos que al Descubridor del Nuevo Mundo, Cristóbal Colón, y su hermano el Adelantado Don Bartolomé.

Las hazañas del Cacique Paris, en la península de Azuero en la prolongada guerra que sostuvo contra Gonzalo de Badajoz y el Li-

cenciado Gaspar de Espinosa, será tema para otra crónica posterior.

El mismo territorio de Veraguas, no ya al norte, sino en el mediodía, fué teatro de la continuada, larga y temeraria guerra entre el Cacique Urraca y los mejores Capitanes del Gobernador de Castilla del Oro, y aun este mismo, el esforzado y aguerrido Don Pedro Arias de Ávila.

El primero contra quien chocó Urraca fué el Licenciado Gaspar de Espinosa, en 1520. Espinosa, por mandato del Gobernador Pedrarias, organizó una expedición exploradora a la costa del Istmo, siguiendo las riberas del océano Pacífico. Marchó desde Panamá por mar en pequeñas embarcaciones, mientras su segundo, Francisco Pizarro, lo hacía por tierra en la misma dirección.

El Cacique Urraca, desde los montes de Veraguas, espiaba el rumbo de ambos grupos y determinó salir al encuentro de la gente de Espinosa, que había desembarcado en la costa del Golfo de México. Se trabó la cruenta lucha, y ya se consideraban perdidos los hispanos cuando les llegó inesperadamente el refuerzo de Hernando de Soto, teniente de Pizarro y comandante de la vanguardia de éste. El mismo Pizarro con la retaguardia se incorporó al combate. Éste duró varios días, porque los indígenas, estimulados con el ejemplo en la lucha de su jefe, Urraca, no parecieron declinar y combatían sin descanso. A la postre, el Licenciado Espinosa, ante el espectáculo de tantas bajas entre muertos y heridos, retiró su gente a las naves y Pizarro y Soto volvieron atrás y buscaron amparo en el campamento. Urraca se alejó momentáneamente y en orden para los refugios de la selva, llevando sus muertos y heridos, y como tenía un buen servicio de espionaje, se mantuvo al corriente de los movimientos de sus adversarios. Así supo que Espinosa había sido llamado a Panamá, y dejado al frente de la fuerza expedicionaria a Francisco Compañón. Entonces creyó el momento propicio para reanudar las hostilidades y puso sitio al campamento de los hispanos, no dejándoles un momento de reposo. La oportuna llegada a éste de Hernán Ponce de León con un refuerzo despachado urgentemente por Pedrarias, salvó a los españoles de su total aniquilamiento, porque Urraca, creyendo que el auxilio de sus enemigos era más numeroso, buscó seguridad en las montañas.

Comprendió el Gobernador Pedrarias que el Cacique de Veraguas era un enemigo de cuidado, dispuesto a disputarle el dominio territorial de la región y que, sin vencerlo de una manera definitiva, no le sería posible completar el sojuzgamiento a su autoridad de todo el territorio del Istmo. Organizó incontinenti una especial expedición contra el caudillo indígena, poniéndose él mismo a su frente y lle-

vando como lugarteniente a Francisco Pizarro, más tarde célebre por la conquista del Perú. Pizarro abrió campaña contra Urraca en 1521.

No se amilanó el valiente Cacique porque tuviera de contendor al propio Gobernador y a uno de los más resueltos y valientes Capitanes —como lo demostró luego en el sur Pizarro, al sojuzgar el Imperio de los Incas—, con numerosos soldados de repuesto. Llamó en su auxilio a otros Caciques: Exeguá, Musá y Bulabá, y con ellos celebró un pacto de confederación para la defensa del territorio. Toda la región, de Veraguas a Chiriquí, y aun las tribus de las islas, se levantaron en armas contra los conquistadores.

Las batallas se sucedieron día tras día, casi sin interrupción, a pesar de la desventaja para los indígenas de sus armas inofensivas en comparación con los mosquetes españoles, los cañones cuyo ruido, a más de los efectos de las balas, infundían tanto terror en los naturales, y particularmente, la presencia de los caballos, suficiente de por sí para paralizar sus acometidas por el miedo que despertaba en ellos un animal nunca antes visto.

Urraca, superior a esta superstición, logró demostrar a su gente que el caballo era un animal mortal también, señalándoles uno muerto, y con su arrojo personal en el combate, infundíales ánimo. Su odio a los intrusos extrajeros era tal, que no daba cuartel a los prisioneros, y no perdonaba jamás a los indios que los servían, porque los consideraba enemigos de la patria y traidores a la raza.

Convencido Pedrarias de la irreductibilidad del Cacique, se retiró a Panamá y decidió, antes, fundar la ciudad de Natá, como punto de vigilancia y avanzada, en el sitio que escogiera antes el Licenciado Gaspar de Espinosa. El Gobernador, en gesto de nobleza, raro en él mientras realizaba la conquista del Istmo, rindió honores a su enemigo denominando una de las calles de la nueva ciudad, *Calle de Urraca.*

Organizado el Gobierno local de Natá bajo la autoridad de su Alcalde Mayor, el Licenciado Espinosa, dejó Pedrarias por su Teniente a Diego de Albites, a quien sucedió después de algún tiempo el Capitán Francisco Compañón. Quiso éste lanzarse a la revancha por la derrota que en 1520 le había infligido Urraca y abrió hostilidades contra él, pero siempre que se pusieron frente a frente las fuerzas de ambos, el hispano sacó la peor parte, y así la guerra se fué prolongando por años, hasta que en 1524 perdió Urraca a sus dos principales aliados, los Caciques Bulabá, que pereció de un balazo en un combate, y Musá, fallecido de la peste de viruelas; pero esa desgracia no aminoró la crudeza de las hostilidades de parte suya.

Cansado de la continua brega sin resultados positivos, excepto la merma de los soldados muertos en combates y en las acechanzas de los

indígenas, a más del ningún avance en la conquista del territorio de Veraguas, Compañón determinó cambiar de táctica: propuso la paz a Urraca, ofreciendo reconocerle como jefe de la comarca y otras concesiones tentadoras. Vino a Natá el Cacique para ultimar el convenio de paz, pero cuando lo tuvo a su alcance Compañón, violando la palabra empeñada y faltando a la fe de sus promesas, como Urraca se negara a hacerle entrega de sus riquezas, traidoramente lo apresó y cargó de cadenas. Y en vista de que nada consiguió del bravo indígena, con objeto de congraciarse con el Rey, dispuso enviarlo a España en un barco por el puerto de Nombre de Dios. *Y no fué poco favor el que le hizo* —dice el Padre Bartolomé de Las Casas—, *pues no lo quemó como muchas veces lo hicieron los que se llaman cristianos.*

Ya estaba el noble prisionero en Nombre de Dios, aherrojado en la cárcel en espera del barco que lo conduciría lejos de sus lares, cuando muy cerca del día en que debía ser embarcado desapareció misteriosamente de la prisión.

Ante la sorpresa de los españoles reapareció el invencible y heroico Cacique en sus montañas veragüenses, animado más aún de su espíritu belicoso, dispuesto a continuar la patriótica lucha en que estaba empeñado, con el incentivo, ahora, de la venganza por la traición de que había sido víctima. Para arrojar a los enemigos de la región, preparó una noche de 1531 un ataque sorpresivo contra la ciudad de Natá, la que fué tomada y destruída, matando a sus habitantes y reduciendo sus casas a cenizas. El nuevo gobernante del Istmo, Licenciado Antonio de la Gama, mandó reconstruir inmediatamente la población en el mismo sitio.

La guerra se prolongó casi por un decenio más, en cuyo lapso se sucedieron en el gobierno de Castilla del Oro varios mandatarios: Pedro de los Ríos, Antonio de la Gama, Francisco Barrionuevo, Pascual de Andagoya y Pedro Vásquez de Acuña, con quien se dió fin al período de la Conquista, para iniciarse, con su sucesor, el de la Colonia. Ninguno de esos gobernantes logró someter al altivo y rebelde caudillo indígena de Veraguas.

El Padre Las Casas, cronista el más prolijo en detalles sobre la lucha de Urraca contra la soberanía del Rey de España en el Istmo, declara que en esta cruenta y sostenida guerra de tantos años "murieron muchos españoles y de los indios, sin comparación innumerables, pero porque los tristes eran desnudos y tan flacas sus armas, viéndose cada día sin fruto, ni remedio, ni esperanza dello, perecer, cansados y quebrantados de andar por sierras y por valles tantos tiempos en guerra, sudando y hambreando y padeciendo mil otros trabajos, acor-

daron todos los más de los pueblos de venirse a los españoles y en su servidumbre acabar sus vidas desventuradas".

Y agrega: "Solo el Rey Urraca, con la gente que tenía y le había quedado de tanta mortandad, nunca quiso venir, sino siempre tuvo su tesón de aborrecimiento contra los españoles, llorando toda su vida no podellos acabar, conosciendo que nunca vez le hicieron guerra que muchos dellos no saliesen della muertos y bien descalabrados, y así en su tierra y casa murió, y con él, su gente." [1]

Tal fué el nunca vencido Cacique veragüense que para los panameños es símbolo de libertad y el máximo héroe nacional, a quien recordamos y veneramos por su bravura, su perseverancia sostenida en la defensa de la patria y su nunca doblegado espíritu de independencia y amor al terruño de su nacimiento.



[1] *Historia de las Indias,* Tomo III.

LA IMPORTANCIA SOCIAL Y POLÍTICA DE LA FAENA MAZATECA

Por George M. Cowan
(México)

Summary

The Mazateca faena (known elsewhere also as tequio or fatiga) is a system of public work in which every able bodied man of the community is expected to give one day's work free a week, if the authorities so ask, on projects for the common good of the community. The present paper describes in some detail the present practice of the faena, especially in the highland Mazateco area around Huautla de Jiménez, Oaxaca, and points out some of the more important social and political functions which it performs in the life of the community as a whole.

The public work is announced and directed by the town officials themselves. Major faenas involve theoretically the total adult manpower of the entire municipio. The work done includes a yearly cleaning and repairing of all important trails, the building of town buildings, improvement of water supply, and other needs as they may arise. In addition to the major faenas of the municipio, at which men of the agencias pertaining to the municipio are expected to attend, the agencias themselves will call faenas for purely local work. The major faenas tend to follow a well established order and to fall on more or less fixed days each year. Attendance is said to be obligatory but the wide variation in the number attending as well as differences in strinctness of officials of different places would seem to indicate that this is not now always true. Such means as fines, jailings, road-blocks to prevent man from leaving town, are still used, and combined with strong social pressure indicate that attendance at faena is a responsibility not to be evaded lightly.

Economically the faena is a very effective way of getting a lot of necessary work done for the community at an absolutely minimum outlay of funds by the local government. Much more important however are the social and political significance. It is one of the most important social events of the year with an unusually high face-to-face contact of all participants. It is an index of and helps maintain community spirit and enthusiasm. Attendance at the faena is one of the crucial criteria for validating one's standing as an integral, participating member of the Mazateco community. The dominant role of men in Mazateco society is further emphasized in the faena at which only men attend. One indication that a boy has attained adulthood is attendance at the faena. Full recognition and protection as a citizen may be withheld from those who do not attend. The function, status, power and popularity of the presiden and other officials is overtly recognized by the community as a whole in the faena. The position held by the "fathers" of the town and the actual control behind the president is also seen in the faena. Kinship ties with the past and the present are appealed to elicit cooperation both in local and non-local faenas. The faena is one of the crucial

focal points where Huautla de Jiménez leaders seek to strengthen and maintain political supremacy over the several agencias which comprise the municipio, a supremacy which is being challenged at the present time.

The faena is but one of the many distinguishable activities, which, woven together, form the warp and woof of Mazateco cultural integration. In the light of impending changes which will come with the development of the entire Papaloapan area, the faena is one of the important factors which, if lost, may have far-reaching effects, but which, if utilized and redirected, may help to preserve from disintegration a culture which otherwise may find it quite difficult to adjust to the impact of modern civilization.

The present article is a companion study to "A Mazateco President Speaks" by Florence Hansen Cowan (América Indígena XII: 323-341) in which much pertinent comment and text material bearing on the present subject appears.

La faena mazateca[1] (conocida en otras partes como tequio o fatiga) es un sistema de trabajo público según el cual todos los hombres capacitados de la comunidad deben ceder un día de trabajo a la semana, sin paga, cuando las autoridades lo requieren, para dedicarlo a obras útiles para el bien común de la colectividad. El propósito de este artículo es describir la forma como se practica actualmente la faena entre los Mazatecos y discutir la significación política y social de este elemento en la vida de la comunidad.

En 1948, de acuerdo con las cifras proporcionadas por el censo local, obtenidas en las oficinas municipales, el pueblo de Huautla tenía 5,176 habitantes, de los cuales 1,700 eran hombres entre los 18 y 60 años de edad. El municipio de Huautla incluía, en la época en que se escribió este trabajo, las agencias municipales de Río Santiago, San Andrés Hidalgo, Santa Cruz de Juárez, Xochitonalco, Carrizal, Agua Catitla, Barranca Seca, Santa Catarina, San Agustín Zaragoza, Plan Carlota, Agua de la Rosa, San Felipe y una agencia de policía: Agua de Cerro. La población total del municipio era de 12,014 habitantes, de los cuales 2,686 eran hombres entre los 15 y los 60 años de edad. También incluídos en la zona montañosa, de la que Huautla es el pueblo más grande y el principal centro comercial, se encuentran los municipios de San Miguel Huautla, Santa María Jiotes, Ayautla, San Mateo Huautla, San Jerónimo, San Antonio, San Lucas, Santa Cruz Hidalgo, San José Tenango, San Lorenzo, San Pedro Ocopetatillo, Chilchotla, Huehuetlán y Mazatlán. La descripción que presentaremos aquí de la faena es apli-

---

[1] Los Mazatecos suman aproximadamente 60,000, y viven en el extremo septentrional del Estado de Oaxaca, México. Los datos para este artículo fueron reunidos en su mayor parte en la zona montañosa que rodea a Huautla de Jiménez (a la que en lo sucesivo llamaremos sencillamente Huautla), en donde el autor pasó varios meses, en diversos períodos entre 1943 y 1950, ocupado en trabajos sobre el terreno, auspiciados por el Instituto Lingüístico de Verano.

cable al municipio de Huautla y, en gran parte, a toda la zona montañosa mencionada. Pero no puede aplicarse a la región baja de los Mazatecos, que comprende los municipios de Izcatlán, San José Independencia y Jalapa de Díaz. Tampoco puede aplicarse al municipio de San Juanico, una aldea mixteca rodeada de poblaciones en que se habla mazateco. El autor no sabe si podrá aplicarse o no a los Mazatecos de Chiquihuitlán.

Entre 1943 y 1950, el autor, como residente de la población de Huautla, observó personalmente y participó junto con otros hombres de la población, en una docena o más de faenas en la propia Huautla y en dos faenas locales de la agencia municipal de Río Santiago. Mayores datos y comentarios relativos a la significación de la faena en la vida de la gente, fueron obtenidos a través de entrevistas con Raymundo Pérez, presidente municipal de Huautla, en 1945-46; Félix Cerqueda, presidente municipal en 1943-44 y 1947-48, y Erasto Pineda, presidente municipal en 1949-50. Otros hombres influyentes de la población que proporcionaron informes muy útiles fueron Martín Cosme, Juan Peralta, Luis Martínez, Ezequiel García (síndico procurador, de 1949 a 1950) y Emiliano Hernández (agente cuarto en Río Santiago). Inumerables conversaciones informales con hombres dedicados a toda clase de ocupaciones, sirvieron para adquirir mayores datos y comprobar lo dicho por las autoridades. Todos los datos fueron obtenidos directamente, sin intérpretes, en idioma mazateco. La única excepción fué la entrevista con Raymundo Pérez, que fué en español.

Cada faena es anunciada públicamente por las autoridades del pueblo. El presidente del municipio (o el agente municipal, en caso de una faena en una agencia), rodeado por los funcionarios locales y en nombre de los mismos, habla a los hombres, el día de mercado.[2] En Huautla, los días de mercado son los domingos. En este discurso se anuncia la fecha, el sitio y el tipo de trabajo que tendrá que hacerse en la próxima faena. Vigorosamente se exhorta a todos los hombres del municipio a presentarse. Inmediatamente después de que habla el presidente anunciando la faena, los *Tequitlatos* (pregoneros) se reúnen, y formando una banda, recorren la población; se detienen a intervalos diversos y, acompañados por un tambor, gritan al unísono una larga y sostenida "oh".[3] Ésta es la forma de anunciar, para quien no se haya

[2] Para una descripción más amplia, véase "A Mazateco President Speaks", por Florence Hanse Cowan, *América Indígena*, Vol. XII, Nº 4, octubre de 1952, pp. 323-341. Allí se presentan comentarios muy atinados y material que tiene gran importancia para nuestro estudio. En el presente artículo nos referimos a ese trabajo, pero sin repetirlo.

[3] En contraste, entre los Zapotecos de Atepec, Sierra de Juárez (Oaxaca), se hacen anuncios similares para faenas locales y desde un sitio central, por un

enterado antes, que al día siguiente tendrá lugar una faena. El día de la faena se repite el mismo procedimiento, comenzando desde las dos o tres de la mañana. Según nos dijo un informante, el objeto no es solamente avisar a los hombres, sino despertar a las mujeres para que les preparen la comida, a fin de que puedan salir a buena hora para el trabajo del día. En Río Santiago no hay tequitlatos, pero la policía local realiza su función. La faena en San Lucas es anunciada por hombres (que pueden ser de la policía), colocados en puntos estratégicos de los caminos, cada uno con un gran caracol o cuerno de vaca, con el cual tocan a intervalos frecuentes una nota larga y sotenida, comenzando desde las primeras horas de la mañana y continuando hasta que la faena está ya comenzada. El procedimiento usual para llamar a los hombres al trabajo en todos los sitios, fuera de Huautla, es el de tocar estas notas prolongadas con un cuerno de vaca o en un gran caracol. Algunos hombres de Huautla se llevan su cuerno a la faena y de vez en cuando lo tocan. Sin embargo, el llamamiento oficial, en la población de Huautla, es el descrito anteriormente. Si por alguna razón no se ha hecho el anuncio público, los funcionarios hacen correr la voz de boca en boca entre todos los hombres. Antiguamente, el síndico procurador, especialmente comisionado para encargarse de la faena, acompañado por los regidores y los tequitlatos, recorría la aldea, comenzando dos o tres días antes de la faena, para ir invitando personalmente a todos los hombres a presentarse.

Después de avisar a la gente los tequitlatos se dirigen a las oficinas municipales y recogen todos los utensilios pertenecientes al municipio (como picos, palas, martillos, rastrillos y, en ocasiones, algunos cartuchos de dinamita) y lo llevan todo al sitio en que comenzará el trabajo. Si éste consiste en limpiar un camino que va al pueblo, la labor se inicia en el extremo más alejado de ese pueblo y avanza acercándose siempre al mismo y nunca en sentido contrario.

El síndico, el presidente y los demás funcionarios llegan bastante temprano. Los vendedores de fruta, pan y licores, también llegan temprano para coger los mejores lugares a lo largo de la ruta del trabajo. La gente que viene de ranchos lejanos tiene que salir desde las dos o tres de la mañana, a fin de poder llegar a tiempo para comenzar a trabajar con los demás. Quienes tienen parientes en Huautla, van a dormir allí desde la noche anterior, a fin de estar listos para el trabajo en las primeras horas de la mañana. Entre 7 y 9 de la mañana, grandes gru-

---

grupo de hombres, los cuales van hablando uno por uno, siendo el llamamiento en este caso una verdadera exposición del trabajo que se va a hacer. Bernard Bevan dice a este respecto que entre los Chinantecos se emplean llamamamientos especiales con tambores (*The Chinantec,* Vol. I, p. 75).

pos de hombres van llegando por los caminos, de todas direcciones, convergiendo al sitio en que se anunció comenzaría la labor. Si el punto de partida está lejos de la población (dos, tres o más horas de camino), los que tienen caballos vienen montados. Cada hombre trae sus instrumentos de trabajo, casi siempre un azadón o un machete. Al llegar, saludan al presidente y a las otras autoridades con un apretón de manos y de esta manera hacen acto de presencia. Cuando se han reunido ya bastantes, las autoridades dan la señal para que comience el trabajo. Algunas veces sucede que dos horas después de iniciada la faena continúan llegando retrasados; éstos, si se han retrasado mucho, provocan risas y burlas entre los que ya están trabajando.

Cuando se trata de una faena que tiene por objeto mejorar un camino, se desarrolla de la siguiente manera: Primero, a lo largo del camino viene un grupo de muchachos, que son los topiles o mensajeros de la aldea, los cuales conducen un rebaño de animales de montura que caminan lentamente, y a quienes dejan pastar a medida que avanzan. Después siguen los macheteros; generalmente, el síndico encabeza este grupo, acompañado por algunos de los ancianos del pueblo o por otros funcionarios menores. Los hombres se esparcen a los lados del angosto camino y cada uno de ellos va dejando entre él y su compañero una distancia que generalmente equivale a la cantidad de trabajo que va a hacer, pero que raras veces sobrepasa a una extensión que no pudiera ser cubierta en unos tres o cuatro minutos.

Se cortan el pasto grande, las yerbas y el follaje que cuelga de los árboles. La distancia que se va limpiando a los lados del camino depende de las condiciones del terreno y casi nunca pasa de cuatro o cinco metros. A causa de que la mayor parte de los caminos están en declive (muchas veces se encuentran bordeados por la montaña a un lado y la barranca al otro), aun las milpas se cultivan en laderas hasta de 60 grados. Los hombres que trabajan en la parte alta del camino tienen muchas dificultades para subir por los riscos y rocas, a fin de cortar los árboles que cuelgan hacia abajo y quitar las piedras flojas y peligrosas. Los que trabajan en la parte baja, muchas veces ruedan y tienen que agarrarse a las raíces y troncos mientras cortan alguna yerba lo más lejos que pueden alcanzar. Los que dirigen el trabajo casi siempre dejan que cada quien elija el sitio en que va a trabajar. Si hay algunos puntos que se pasan por alto, o si los sitios difíciles o peligrosos no son elegidos por nadie, las autoridades ordenan a los que siguen inmediatamente que limpien los sitios que se habían dejado. Algunos de los funcionarios menores y más jóvenes, con frecuencia tratan de hacer méritos con su audacia, y enérgicamente se dirigen a limpiar esos sitios difíciles, impulsando a los demás a que sigan su ejemplo, que

va acompañado por gritos y órdenes. Los más viejos que dirigen el trabajo, en general concretan sus esfuerzos a limpiar de yerbas pequeñas extensiones que están muy cerca del camino. Pueden hacer esto sin que dejen de dirigir el resto del trabajo. El síndico casi nunca hace trabajo práctico y se contenta con dirigir a los demás. Cuando cada hombre termina de limpiar su pedazo, se pone al lado del camino y espera hasta que todos los demás que trabajan con machetes hayan pasado hacia adelante. Cuando llega el final de la fila, se alínea también y se abre paso hasta el frente del grupo, entre las dos hileras de hombres que están a ambos lados del camino. Esto, generalmente, va acompañado de risas y bromas, además de los saludos entre quienes no se habían visto antes. Cuando llegan así los hombres al frente de la línea, van eligiendo otro sitio para trabajar y todo el proceso se repite. A distancia, la gran hilera de hombres extendidos en línea, a lo largo del sendero de la montaña, parece como un gran gusano blanco abriéndose paso por la ladera.



Parte de los 1,161 Mazatecos que participaron en la faena cerca de Agua de Nicuilco.

A cierta distancia detrás de los hombres con machetes, vienen los que trabajan con la azada. Este grupo siempre es mucho más numeroso que el de los machetes. La proporción en una faena (enero 21, de 1950), fué de 180 machetes por 981 azadas. En otra ocasión (febrero 27, de 1950) fué de 19 de los primeros por 200 de las últimas. El presidente en persona dirige este grupo, ayudado por algunos de los ancianos del pueblo y por funcionarios de menos categoría. El movi-

miento a lo largo del camino progresa en forma semejante al primer grupo. El trabajo consiste en pasar la azada por cada centímetro del camino, quitando cualquier trocito de yerba, pasto, piedras sueltas y todo lo que forme irregularidades. Todos los desechos, incluyendo las grandes piedras que estorban el camino, son arrojadas para abajo y caen a los campos que están abajo del camino. Las rocas agudas son cubiertas con tierra. Los agujeros se rellenan, los deslaves son reparados. En sitios apropiados se cortan bajadas de agua, diagonalmente, a través del camino. Todas las ramas grandes y los árboles que fueron cortados por los macheteros, son arrojados hacia abajo de la montaña. En este grupo, como es más numeroso, cada hombre tiene que esperar más tiempo hasta que la fila pasa delante de él. El ruido, la alegría y la oportunidad para saludos sociales es, consecuentemente, mayor.

Un tercer grupo de hombres, mucho más reducido, viene atrás. Algunas veces es el síndico quien los dirige. Es el equipo de limpia; trabajan con palas y picos, martillos y barras, machetes y azadas. Los tequitlatos, que han traído toda esta herramienta, frecuentemente trabajan también en este grupo, aunque otros hombres lo solicitan también. Las piedras demasiado grandes para ser quitadas con la mano son rotas con los picos o empujadas hacia la ladera de la montaña con las barrenas. Las bajadas de agua son profundizadas, y donde el camino se ve muy desgastado por las lluvias excesivas, la parte inferior de la bajada de agua es reforzada con troncos y un poco de lodo. Se agregan los últimos toques finales y el camino queda limpio, liso, más ancho y más seguro en todos aspectos.

En los sitios cubiertos por bastante pasto o sombreados, o en donde otro camino cruza el que están limpiando, los vendedores de refrescos instalan sus puestos. Como la línea se mueve muy lentamente, muchos tienen tiempo de comprar, comer o beber lo que quieren, mientras esperan que pase la línea. En algunos caminos, ya hay lugares donde por costumbre todo el grupo se sienta a descansar media hora, más o menos, antes de proseguir con el plan de trabajo establecido para el día.

Hay caminos cuyo arreglo exige más de un día de trabajo. Esto sucede principalmente cuando el punto de partida se encuentra a considerable distancia de la aldea y, por lo tanto, el trabajo no comienza tan temprano en la mañana, además de que debe terminar antes, para que los hombres puedan regresar a sus casas. Sin embargo, lo más frecuente es que el trabajo esté planeado de tal manera que los hombres terminen en la propia aldea, casi siempre entre 1 y 2 de la tarde. Al irse acercando a la aldea, el ruido y los gritos aumentan, aparentemente para que todo el mundo se entere de que trabajan con mucho entusiasmo. Siempre llegan a la gran plaza del mercado que se encuentra

directamente enfrente de los edificios municipales. Cuando todos han llegado, el presidente les habla, dándoles las gracias por su cooperación. En ocasiones, también anuncia la fecha y el sitio de la próxima faena. Una vez que el presidente acaba de hablar, los hombres se dispersan. En las faenas que terminan en algún punto que está a cierta distancia de la aldea, el presidente les habla en ese punto de llegada y desde ahí se dispersan. Así, Félix Cerqueda habló a los hombres cerca de la caída de agua en el camino de la "regadera", en 1947. Esta caída de agua es el punto terminal tradicional de la primera faena del año.

Las faenas para limpiar caminos[4] que hemos descrito, son las más importantes, pero no las únicas, ni las menos frecuentes, como veremos después. Siguen un orden bien establecido. En Huautla, la primera de estas faenas es siempre la del camino de la "regadera", que comienza en los límites del municipio de Chilchotla, a unas dos horas de Huautla (los nativos se refieren a la distancia en términos de tiempo recorrido a pie). Necesita dos lunes consecutivos para quedar completo. La segunda faena, hasta 1947, era la del camino de Tenango, que comenzaba en el límite del municipio, a unas tres horas de Huautla. Con la separación de Río Santiago de Huautla, el cuidado de este camino, a partir de 1948, quedó como responsabilidad exclusiva de Río Santiago. Desde entonces, la segunda faena de Huautla ha sido la del camino de Teotitlán, que comienza a una hora y cuarto de distancia de la aldea, en el puente que indica el límite del municipio en esa dirección. Como este camino es muy corto, es costumbre incluir otro camino en el mismo día, el de San Mateo, que comienza en el punto en que cruza el río y lo sigue hacia arriba, hasta donde cruza el camino de Teotitlán y entra a la aldea por otro lado. Si no se dispone de suficiente gente para reparar los dos caminos en el mismo día, el camino de San Mateo se queda para el otro lunes. La tercera faena de caminos es la del de Mazatlán, desde el puente que está sobre el río hasta el pueblo. En este caso, la faena no comienza en el límite del municipio, que está mucho más lejos. La parte del camino entre el puente y el límite del municipio queda bajo la responsabilidad de las agencias colocadas a lo largo de ese camino. La cuarta faena es la limpia general de todos los caminos dentro de la propia aldea de Huautla, incluyendo los que están en los bordes de la aldea. La quinta faena incluye la limpia de los caminos que conducen a los dos cementerios y el arreglo de los propios panteones.

Algunas de las faenas de caminos antes mencionadas se realizan anualmente en fechas más o menos fijas. La primera se ejecuta el se-

---

[4] Los Mazatecos no dan nombres especiales a las diversas clases de faenas. Nosotros los empleamos solamente para ayudar a la claridad de la descripción.

gundo o tercer lunes de enero, según el que esté más cerca del 20 de dicho mes. Los municipios de San Mateo Huautla y San Antonio también sabemos que tienen una fecha fija para comenzar. San José Tenango no la tiene. En Huautla la segunda y tercera faenas de caminos no tienen fechas fijas. En 1950, la segunda se realizó el 27 de febrero. Los hombres que acudieron fueron tan pocos, que la parte de San Mateo de esta faena tuvo que ser dejada para otro día; y cuando el autor salió de ese poblado, el 15 de mayo del mismo año, aun no se había realizado ese trabajo. Supimos que la tercera faena de caminos estaba fijada para julio. La cuarta siempre se verifica en agosto, a fin de que el pueblo esté listo para el 8 de septiembre, en que se celebra el nacimiento de la Virgen María. La quinta faena de caminos se ejecuta el tercer lunes de octubre, justamente antes de la fiesta del día de muertos. Antiguamente se convocaban faenas para limpiar el pueblo antes de cada fiesta. En la actualidad, sólo se convocan para las fiestas mencionadas.

Cuando es necesario, los municipios se ayudan entre sí. En 1950, las autoridades de Huautla convocaron a faenas especiales para el 6, 13 y 20 de febrero, a fin de ayudar al municipio de San Lucas a hacer algunos cambios y reparaciones importantes en el camino de Teotitlán, en un lugar que dista unas cinco o seis horas de camino de Huautla. En este punto, el camino corresponde a San Lucas, pero en vista de que es la principal línea comercial de Huautla a Teotitlán, al final del camino para camiones de carga, y debido a que el trabajo abarcaba cambios importantes en que se necesitaba más mano de obra de la que podía proporcionar el municipio de San Lucas, los hombres de Huautla ayudaron.

Limpiar los caminos son las principales faenas del año. Además, se convocan también faenas, cuando es necesario, para remover rocas, troncos, bardas, metal corrugado para techos y otros materiales necesarios para la construcción o reparación de bienes públicos, tales como puentes, calles, parques (el primero en toda la región fué construído en Huatla, en 1949), oficinas municipales, cárceles, escuelas e iglesias. Estas faenas casi siempre se realizan los lunes, espaciadas entre las correspondientes a limpias de caminos, y cada barrio o agencia recibe su tarea especial.

Estas asignaciones son decididas por las autoridades de la población y pueden ser públicamente anunciadas por el presidente cuando se refiere a la faena general. Cada barrio o agencia, el día de la faena, reúne a sus hombres, recoge su material y después, en grupo, se dirige al sitio en que aquél se necesita; su camino hacia el centro de la población es anunciado porque los hombres van tocando sus cuernos o

caracoles. Como los barrios se apresuran para ver cuál lleva primero su cuota, cuando se acercan a las afueras de la población, los hombres rompen a correr y a gritar y continúan en esta forma hasta que han llegado al centro y dejado su material. En una de estas faenas, convocada para obtener gran cantidad de troncos de árboles de gran tamaño para la cerca del corral que se haría para la competencia de los "toros danzantes" (en la próxima fiesta), los hombres en grupos de unos veinte por cada tronco de árbol, los arrastraron durante tres o cuatro horas por los senderos de la montaña y llegaron a Huautla al medio día, corriendo furiosamente por las calles, mientras los troncos se balanceaban de manera peligrosa al extremo de largas cuerdas. Debido a la rápida desaparición de los bosques, al hecho de que en los últimos años no se han levantado grandes edificios públicos y a las numerosas heridas que sufrían los hombres que participaban en esta clase de trabajos, se han ido haciendo menos frecuentes. Pero antiguamente se contaban entre las principales faenas del año. La del 10 de febrero de 1947 comprendió el acarreo de grandes piedras para la construcción de un puente. La repartición de tareas, tal como la anunció el presidente Félix Cerqueda, fué la siguiente: Barranca Seca, dos medidas de piedras (una medida es una toesa cuadrada y media toesa de altura, siendo la toesa la distancia que hay entre las puntas de los dedos de un hombre con los brazos extendidos). Santa Cruz de Juárez, San Andrés, Providencia y Plan Carlota, dos medidas cada una; Santa Catarina y Carrizal una medida y media cada una; la Sección Uno y la Sección Dos de Huautla, dos medidas y media cada una. Después de haber entregado cada barrio lo que le correspondía, se le dió un recibo por parte de las autoridades. En estas faenas, si la distancia no es grande, los hombres llevan las piedras a la espalda, equilibrándolas con las manos. Pero si la distancia es considerable, las llevan en *mecapales* y los que tienen burros o mulas, frecuentemente los utiliza en el acarreo.

Además de las faenas generales mencionadas, anunciadas y dirigidas por las autoridades y a las que se espera que concurran todos, hay otros trabajos públicos que también se incluyen bajo la definición de "faena", pero de carácter seccional y limitados en cuanto al número de participantes. Estos trabajos unas veces son anunciados públicamente por el presidente y otras no. Cuando no lo son, se pasa la voz entre los que deben cooperar en ellos por los hombres comisionados por el presidente para supervisar y dirigir el trabajo. Estas faenas no se realizan necesariamente los lunes, pero si no hay faena general para ese día, es frecuente que se hagan los lunes. Casi siempre estas faenas son convocadas para componer las fuentes o manantiales. Cuan-

tos utilizan agua de la fuente que se va a reparar o mejorar, tienen que contribuir con trabajo, material y, si es necesario, con dinero para comprar otros materiales, como por ejemp,o, tubo de metal, lo mismo que para pagar a un maestro albañil durante los días que tarde en el arreglo. En una ocasión, los funcionarios de Huautla levantaron un tejado para proteger a los visitantes que acuden al mercado y cada funcionario proporcionó determinado número de bultos de material y ayudó personalmente en la construcción.

La construcción de una escuela en "La Salida" de Huautla para los niños de primer grado, que eran demasiado pequeños para asistir a la escuela del centro de la población, a causa de la distancia, fué ejecutada en parte como faena general y en parte como faena seccional. Como se trataba de un edificio público, el presidente la anunció y pidió a toda la gente de la aldea que contribuyera para pagar la lámina del techo. El trabajo fué hecho por los hombres de las familias cuyos niños se iban a beneficiar y cada familia debía contribuir con determinada cantidad de dinero para el techo. A fin de terminar la obra más rápidamente, estos hombres pidieron permiso, y les fué concedido, para no asistir a las faenas regulares de los lunes.

Las agencias municipales, además de tener que asistir a las faenas en Huautla, la cabecera, tienen también sus propias faenas locales. El procedimiento y tipo de trabajo que se ejecuta es muy semejante, pero restringido al territorio y necesidades de la agencia. Estas faenas locales son anunciadas por el agente municipal y dirigidas por las autoridades locales. Sin embargo, a petición de un agente, el presidente de Huautla, en el día de mercado de esta población, puede anunciar las faenas de agencia (algunas veces hay dos o tres en distintos sitios para el mismo día) y pedir a la gente de Huautla que asista y ayude en el trabajo.[5] Para no estorbar o competir con la fanea de Huautla, las faenas de agencia son convocadas para distinto día de la semana, generalmente el viernes. Cuando no hay faena en Huautla para el lunes, las agencias pueden cambiar su día, o, si el trabajo es muy urgente, convocar a dos faenas para la misma semana, el lunes y el viernes.[6] Como mencionamos antes, algunas faenas tradicionales de caminos son reducidas y pasadas a las agencias, que están sobre ese camino. Sin embargo, a los ojos de las autoridades de Huautla, esto

---

[5] Véase Florence Hansen Cowan, *ibid.*, pp. 340-341, para ejemplos.

[6] Eunice Victoria Pike y Sarah Gudschinsky, del Instituto Lingüístico de Verano, informan que solamente han observado que las faenas de Río Santiago se realizaban en viernes, cuando había dos faenas en la misma semana. Generalmente eran los lunes. Esto puede haber sido para estorbar las faenas de Huautla o, si eran en las mismas fechas que las de Huautla, como un desafío directo a la autoridad de Huautla. El autor sospecha que es esto último.

no exime a las agencias de la obligación de asistir y colaborar en las otras faenas generales de Huautla.

Aunque se dice que la asistencia a la faena de Huautla es obligatoria para todos los hombres capacitados de más de 15 o 16 años de edad, la concurrencia varía considerablemente. La mayor faena a la que asistió el autor y en la que contó escrupulosamente a los asistentes, estaba formada por 1,161 hombres. De éstos, muchos eran de las agencias exteriores, por lo cual es probable que sea razonable decir que sólo asistió un 50 por 100 de la población masculina real de Huautla. La primera faena de cada año es, con mucho, la mayor. Si coincide con la entrada de un nuevo presidente, probablemente sea también la mayor faena de todo su período como funcionario.



Mientras algunos trabajan con la azada, otros pasan por el centro del camino para ponerse a la cabeza de la fila.

A veces las faenas de limpieza general de los caminos son realizadas solamente por unos 200 o 300 hombres. En una que tenía por objeto reunir piedras para el jardín de la escuela, solamente tenía 27 hombres en el sitio en que se sacaban las piedras (todos eran funcionarios ese año), unos 24 hombres acarreándolas al sitio en que se necesitaban y 6 hombres con burros o mulas también acarreando. Al medio día, todos los que acarreaban habían abandonado ya el trabajo y una hora más tarde los funcionarios también pararon de sacar piedras, dejando un montón listo para ser acarreado en la próxima faena. En las convocadas para ayudar a otros municipios, como la que se relizó en cooperación con San Lucas en 1950, tuvo gran asistencia por parte de los hombres de San Lucas, pero de Huautla solamente fueron los funcionarios, y no todos ellos. De las tres faenas de Huautla, celebradas el 6, el 13 y el 20 de febrero, el presidente asistió solamente a la del 13. Sin embargo, tanto para estas faenas, como para las de carácter general, el presidente siempre pide a todos que asistan.

Son varias las razones que se dan para justificar la ausencia de los hombres. Quienes ya van camino de la faena, gritan a los que se encuentran y que pueden o no estar preparándose para ir: —"¿No vas a la faena?" La respuesta es casi siempre: "¡Vamos!", que es una forma muy vaga de contestar y que no indica claramente si la persona que responde va a ir o no. Sin embargo, son muy pocos los que claramente confiesan que no irán y, si lo hacen, siempre dan una razón para justificarse: "Está muy lejos", o "Tengo otro trabajo que hacer", o "No me siento bien". La reducida asistencia a la faena del 27 de febrero de 1950 fué explicada por los hombres que asistieron diciendo que los demás tenían otro trabajo que hacer, pues esa faena fué convocada en el clímax de la recolección del café. En un esfuerzo para asegurarse un máximo de asistencia, la policía local bloquea todos los caminos que salen de Huautla en la media noche del domingo que precede a la faena. Los hombres que tienen algún asunto especial que los obliga a salir de Huautla y faltar a la faena, piden permiso al presidente para salir. Un arriero contratado para ir de viaje un lunes de mayo de 1953, tuvo que hacer su parte de trabajo el domingo anterior, a fin de obtener permiso para ausentarse.[7] De otra manera, tienen que salir antes de la media noche del domingo, o hasta el lunes en la tarde. Casi siempre los arrieros mazatecos se niegan a lanzarse al camino el lunes en la mañana, alegando que no podrán pasar los caminos bloqueados. Los hombres que no van a la faena, respetan lo suficiente los sentimientos públicos, para ocultarse trabajando en sus milpas o campos de café, mientras se realiza la faena. El dueño de la casa donde se alojó el autor, frecuentemente, con tal de no ir, se escondía entre los cafetales que estaban atrás de su casa. Los comerciantes que se quedan en casa "porque pierden mucho dinero", dejan al cuidado de la tienda a sus mujeres el día de la faena y muchos de ellos cierran, pues en realidad hay muy poca venta mientras se realiza la faena. Los que no van, son llamados "perezosos", por los que sí asisten. Posteriormente, muchas veces hay pleitos por los comentarios ofensivos de quienes fueron para los que no asistieron. La disminución de hombres en las faenas para acarrear piedras o troncos, fué atribuída por un presidente y otro funcionario, a que hubo muchos accidentes y la gente tenía miedo de salir herida.[8] También se debe, en parte, a que no existen bosques en los alrededores de Huautla, ni en la tierra del municipio de esta localidad. San Miguel, un municipio vecino y separado, tiene aún bosques y vende madera a Huautla, pero

[7] Información de Pike y Gudschinsky.

[8] También puede atribuirse al deseo de los funcionarios de la aldea para evitar estos incidentes, puesto que son los responsables en esos casos. Pike y

son los mismos hombres de San Miguel los que llevan los troncos a Huautla.

De todo lo anterior se deduce que la faena de Huautla, en la actualidad, no es verdaderamente obligatoria, aunque no hay duda de que existe una fuerte y definida presión social para asistir a ella. Los únicos que no se sienten obligados por esta presión son los empleados federales y estatales, en virtud de que, por la naturaleza de su empleo, están excusados de ir. La mayoría de estos individuos no son mazatecos, son pocos en número y no son residentes permanentes del pueblo. Pero muchos de nuestros informantes nos dijeron que recordaban que antiguamente no se hacía esa excepción. Hasta 1936, según informó Raymundo Pérez, los hombres que no iban a la faena pagaban una multa entre 5 y 10 pesos, según sus posibilidades económicas, y tenían que acudir a las oficinas municipales a hacerla efectiva. Martín Cosme recuerda que hacia principios del siglo, la multa era de $ 0.50, cuando el salario diario era de quince centavos. Antiguamente, el número de regidores de los ranchos y agencias que rodean a Huautla era bastante elevado, y algunos dicen que pasaban de 100. Una de sus funciones consistía en hacer un recorrido y llevar a la faena de Huautla a los hombres de sus respectivos ranchos o agencias. El día de la faena, la policía registraba el pueblo, visitando los jacales, los campos de maíz y las plantaciones de café y llevaban a la cárcel a todos los que encontrabajan trabajando en sus campos, cuando deberían estar en la faena. Al terminar el día, eran puestos en libertad, después de pagar la multa. Los hombres que avisaban estar enfermos, eran visitados por los funcionarios locales para cerciorarse del caso. Los hombres que no se presentaban en la faena ni eran vistos en otra parte, se les visitaba al día siguiente para pedirles una explicación. Los que pagaban sus multas estaban ya libres de molestias. Todo el que discutía con los funcionarios iba a la cárcel. La única excepción era cuando un hombre mandaba a un sirviente en su lugar, pagándole de su bolsa, pero este sirviente tenía que ser originario de otro municipio, para que no tuviera que ir a la faena por su propia cuenta. Hasta los no mazatecos, pero establecidos en la población, como comerciantes y dueños de pro-

---

Gudschinsky indicaron al autor que, en caso de que alguien saliera herido mientras trabajaba en la faena, el pueblo asumía la responsabilidad del cuidado de los heridos y pagaba la curación. En Río Santiago un hombre, a quien se le voló una mano cuando estaba dinamitando una roca para el nuevo edificio municipal, y posteriormente otro que perdió una mano de la misma manera mientras quitaba una roca del camino, fueron curados a costa del pueblo y los mismos funcionarios municipales fueron a Huautla a solicitar la ayuda médica competente. En Huautla informaron que un hombre que resultó herido cuando se le cayó encima parte de un puente que estaban reparando, también fué curado por cuenta del municipio.

piedades tenían que ir y someterse al tratamiento general. Según nuestros informantes, éstos eran los principales transgresores. Citaron el ejemplo de un individuo llamado Santiago Ibarrondo, comerciante que el día de la faena deliberadamente se paseaba por las calles, con la pistola en la mano, desafiando a las autoridades. La policía local, armada de rifles, casi siempre lo aprehendía, le quitaba la pistola y lo metía en la cárcel, cobrándole una multa de $ 50.00. Al crecer la población fué haciéndose cada vez más difícil de encontrar a los que se evadían y por eso se ha suspendido la práctica de registrar las casas con la policía y solamente se conserva la de bloquear los caminos. La cuestión de si las multas son pagadas o no, ha producido diversas respuestas; aunque persiste la costumbre de multar, parece estar limitada a los comerciantes y a otros hombres importantes, quienes por una corta cantidad se pueden ahorrar la molestia de esconderse o ser considerados como faltos de espíritu de cooperación. En Río Santiago y en Tenango aún se encarcela y se multa a los hombres que no asisten a las faenas locales. En Río Santiago, en 1950, la multa era de cinco pesos, y en 1953 de 10 pesos.

Después de haber descrito lo que el autor considera (a través de su observación, participación e informes recibidos) las características más notables de la práctica actual de la faena entre los Mazatecos del municipio de Huautla de Jiménez, queda por discutir la importancia de esta práctica en la vida económica, social y política del pueblo mazateco de esta región.

Desde luego, la faena mazateca es, económicamente, la forma de obtener una gran cantidad de trabajo necesario para el bien de la comunidad en general, con un mínimo de gastos, en términos del dinero del pueblo. La gente se da bien cuenta de esto. Los funcionarios sugieren que éste ha sido el origen de la costumbre (con excepción de uno que había leído suficiente historia de México para darse cuenta de que dicha práctica tiene antecedentes precortesianos), pues los fundadores del pueblo originalmente sin dinero para pagar quien hiciera esos trabajos, decidieron realizarlos entre todos del modo conocido. También significa que el pueblo puede aprovechar los materiales naturales locales (desechos de caña de azúcar para las bardas, piedras y arcilla para la construcción, troncos, etc.), con un mínimo de gastos, especialmente cuando los barrios y agencias contribuyen con su parte y los propietarios particulares donan materiales para una obra en bien de la comunidad. El transporte de los materiales, cuando se hace por faena, también es libre. Los que no se encuentran en la región, como la lámina, se compran. El transporte también tiene que pagarse cuando

no hay suficientes animales de carga en la localidad. Para la construcción o reparación de los edificios municipales, a veces se contrata un albañil nativo con sus peones. Para la construcción del nuevo edificio municipal en Río Santiago, la población pagó $ 5,000 al maestro albañil y a sus ayudantes. Los materiales fueron proporcionados por medio de faneas locales. El impuesto mensual de cada hombre mazateco (además de los ingresos del pueblo por el impuesto sobre los puestos del mercado), no alcanza para los gastos de construcción. Por lo tanto, hay que pedir donaciones especiales, a fin de reunir el dinero necesario. Generalmente, ésta es una tarea difícil y prolongada, pues lo cierto es que muchos Mazatecos prefieren dar tiempo y trabajo que dinero, aun cuando lo tengan. Muchos carecen de suficientes recursos para poder ayudar y los que sí tienen, frecuentemente no quieren dar más de lo que consideran que les corresponde. Por lo tanto, no es raro que todo el material esté ya reunido y hecho todo el trabajo que puede hacerse por medio de faenas y que el proyecto espere aun meses o años, mientras se reúne el dinero para lo que tiene que comprarse y completar el proyecto; ello es prueba del papel práctico y eficiente que desempeña la faena en el progreso material de la comunidad. Gracias a ella, todo Mazateco, por pobre que sea, puede contribuir positivamente al progreso material de su comunidad, y sentirse orgulloso por ello. Los comerciantes y los dueños de grandes plantaciones de café, prefieren en muchos casos pagar multas o ayudar con dinero, en vez de con su trabajo físico y su tiempo, pero aun éstos, por lo menos asisten a una faena al año, debido a los valores intangibles que representa este hecho social en la vida de la comunidad.

Desde el punto de vista de la eficiencia por hora-hombre de trabajo, desde luego las faenas de limpia de caminos, por ejemplo, no pueden considerarse muy elevadas. Mil hombres en un estrecho sendero de la montaña, que trabajan a ratos (al cabo de cinco horas, cada hombre en realidad solamente ha trabajado una o dos), probablemente hacen lo que podría haberse logrado con mucha menos gente trabajando normalmente en grupos bien repartidos. Lo que estos hombres pierden de su propio trabajo remunerativo o productivo, en los días de faena, especialmente durante la temporada del café, puede ser considerablemente más de lo que costaría al pueblo pagar hombres que limpiaran los caminos; pero el papel que desempeña la faena en la esfera política y social, desde el punto de vista mazateco, la hace muy valiosa.

Como factor para conservar la cohesión social de la comunidad mazateca, las faenas se encuentran entre las fechas más importantes del calendario anual de Huautla. Compiten, y en algunos aspectos hasta sobrepasan, a las fiestas religiosas en este respecto. Son uno de los

principales tópicos de conversación entre los hombres, tanto inmediatamente antes como después, y lo mismo en otras épocas del año. Para entrar en conversación, siempre se puede comenzar hablando de la faena. Requieren de los hombres de la comunidad una asistencia mucho mayor que las fiestas religiosas. Durante éstas, es frecuente ver a los hombres trabajando en sus campos, pero no así cuando hay faenas. Son indiscutiblemente asuntos locales. Todos los que asisten son residentes de Huautla o están relacionados con la gente de Huautla y hay un espíritu de cooperación que los impulsa a trabajar por el engrandecimiento de su pueblo. Por otra parte, las fiestas religiosas atraen gran número de gente que no es de Huautla, comerciantes y otros no mazatecos que acuden movidos por el deseo de ganancia personal y que no piensan en Huautla por ella misma, para dar "mayor" lucimiento a la fiesta. Las fiestas religiosas suelen contar con orquestas traídas de afuera o algunas otras atracciones en torno de las cuales gira la campaña de publicidad. Pero en lo que se refiere a la faena, la comunidad misma, su espíritu y su progreso constituyen los lemas.

Las faenas tienen en muchos aspectos aire de fiesta. Los hombres se preguntan entre sí, si van a ir. En el camino les gritan a los que aun no salen de sus casas, invitándolos que se les unan. Los hombres que tienen buenos caballos, los arreglan y se dirigen al sitio en que se inicia el trabajo. Durante todo el tiempo prevalece un alegre espíritu de entusiasmo. Nadie tiene mucha prisa, sino que esperan a los demás, o se detienen formando grupos para charlar y beber, van y vienen, muchas veces durante las horas de trabajo. Debido a la forma en que se realizan las faenas de limpia de caminos, es inevitable que los hombres estén casi frente a frente y en contacto directo. Los funcionarios son saludados por los trabajadores cuando llegan para comenzar su labor. Al pasar la columna de hombres hacia el frente, los parientes, compadres y amigos se saludan y se reúnen en pequeños grupos informales para platicar y discutir los asuntos de interés común, mientras esperan su turno para seguir adelante; bromean entre sí acerca de la flojera de sus azadas o machetes y se estimulan para trabajar más de prisa; se invitan a comer naranjas o panes dulces que compran a los vendedores colocados a lo largo del camino. En general, domina un espíritu de entusiasmo y de alegría común. El autor no recuerda haber presenciado u oído hablar de una pelea entre los hombres, mientras trabajaban en una faena. Una vez que la faena ha terminado y el trabajo está liquidado, ese día, muchos hombres lo celebran tomando mucho y entonces no son raros los accidentes y peleas. Las mujeres nativas, cuando discuten la faena, frecuentemente se refieren con disgusto y aun temor a esta característica inevitable. Hay mayor contacto di-

recto y más oportunidad para el trato social entre los hombres de la tribu, en un amplio sentido general durante una faena, que en cualquiera otra época u ocasión del año, y todo esto dominado por un sentido de amistad, cooperación y buena voluntad.

La asistencia a la faena es una de las condiciones esenciales para ser aceptado como parte integral de la sociedad distintivamente mazateca. Los que no asisten a la faena son sólo los extraños, los visitantes o las gentes de tránsito. Los residentes que se niegan a asistir a la faena, son considerados definitivamente como fuera de la estructura social mazateca. Si la información que recibimos es correcta, los primeros disidentes fueron precisamente algunos individuos extraños que se establecieron en Huautla, pero que se negaron a asistir a la faena. Aun cuando no todos los Mazatecos cumplen con la faena, son pocos los que se atreven a hablar francamente en contra de ella. Aun aquellos que faltan en la mayoría de los casos y prefieren pagar las multas, generalmente asisten en persona, por lo menos una vez al año, y cuando se les pregunta por qué no asisten, siempre mencionan esa ocasión. Los pocos individuos de Huautla (uno o dos) que, según noticias que tiene el autor, se han negado sistemáticamente a asistir, en otros aspectos de la vida social se encuentran también casi totalmente desligados del ambiente mazateco y son clasificados con frecuencia, por los demás, como extraños y miembros del grupo no mazateco. El autor, que pasó en el pueblo diversos períodos de varios meses, por ser extranjero y no tener tierras, nunca fué considerado por los Mazatecos como obligado a asistir a la faena. Pero cuando comenzó a asistir, la actitud general de la gente hacia él cambió por completo. Los hombres comenzaron a dirigirse a él empleando la terminación "ri", que se usa solamente



Mazatecos en plena faena, limpiando un camino.
(Fotos: George M. Cowan.)

entre los miembros del grupo y nunca para los de afuera, aun cuando hablen mazateco. En diversas ocasiones, cuando en medio de una conversación se le preguntaba "donde está su país", él respondía bromeando: "Aquí, soy un huauteco", y el comentario sorprendente, pero amable, era: "Es verdad, asiste a la faena." De hecho, ahora le resulta muy difícil no ir por los gritos de los hombres que pasan por su casa, invitándole a ir y las visitas de los funcionarios del pueblo que le van a preguntar después por qué no fué, cosas que lo hacen sentirse a veces muy apenado. Si se discute el carácter de un individuo, el hecho de que concurra o no a la faena frecuentemente es mencionado para considerarlo como "bueno" o "malo", respectivamente, según el caso. Por lo tanto, la asistencia a la faena es una característica muy importante para valorizar la posición de un individuo en la sociedad mazateca.

La asistencia a la faena sirve también para indicar cuándo un joven ha llegado a la edad adulta. Un niño puede ser terrateniente, pues de acuerdo con el sistema mazateco de herencias, la mayor parte de las propiedades del difunto padre pasan al hijo menor, pero su propiedad queda bajo el tutelaje de los miembros mayores de la familia hasta que él llega a la edad adulta. No es el momento para discutir los otros factores comprendidos en el hecho de considerar a un joven ya en edad adulta, pero baste decir que cuando comienza a participar en la faena significa que los demás hombres y las autoridades de la aldea lo reconocen ya como individuo adulto. Como muchacho puede asistir para atender a los caballos, para vender fruta o por simple curiosidad, pero se mantiene discretamente alejado de los hombres que trabajan. Pero cuando va con su machete o su azada, ya no es un muchacho, sino un hombre que realiza su parte de trabajo.

Las faenas sirven asimismo para acentuar de manera definitiva el sitio de los hombres y el de las mujeres en la cultura mazateca. La faena es solamente para los hombres. La invitación y el anuncio para la faena se dirige exclusivamente a ellos. El trabajo que se necesita es el que hacen generalmente los hombres, y las mujeres muy raras veces, si acaso, llegan a efectuarlo. Las mujeres se mantienen estrictamente alejadas del sitio de la faena y evitan usar los caminos en que trabajan los hombres, a menos que les sea indispensable. La única excepción que notamos fué la de las mujeres muy pobres, muy viejas o muy cínicas, que se sentaban a los lados del camino para vender frutas o licores a los hombres, a medida que pasaban, pero son muy pocas; o son mujeres que se dirigían a Huautla viniendo de aldeas que no participaban en la faena. Las tiendas, abiertas el día de la faena, están casi totalmente al cuidado de mujeres, pues si los hombres no han ido a la faena, procuran no hacerse visibles. Al terminar el trabajo, cuando

el presidente se dirige a los hombres en la plaza de la aldea, casi nunca se ve una sola mujer. Las mujeres se admiraron cuando la esposa del autor manifestó el deseo de asistir para ver de lejos cómo trabajaban los hombres en la faena. Los hombres que no asisten son insultados por los demás, diciéndoles que son mujeres que se han quedado en la casa a hacer las tortillas. No hay duda de que la estructura social y la vida política de los Mazatecos está dominada por los hombres. La faena es uno de los factores más poderosos que ponen de manifiesto esta hegemonía.

La asistencia a la faena da derecho a ser reconocido completamente como ciudadano y a ser protegido como tal. Raymundo Pérez informó que ahora que el ir a la faena y el pago de multas por parte de los no asistentes, ya no son obligatorios en Huautla, se pone gran atención para saber quiénes asisten y quiénes no, y cuando uno que no asiste nunca se presenta a las oficinas municipales con una queja o petición o con algún asunto en que tenga que intervenir el presidente municipal, se le amonesta diciéndole que cómo viene a pedir ayuda de las autoridades municipales cuando él niega la suya a la población.[9] Hay un sentimiento muy claro en el sentido de que los hombres son los que constituyen el pueblo. Esto se nota en la frase que frecuentemente repite el presidente municipal en sus discursos: "Ustedes, hombres a quienes se les llama el pueblo." Cualquier idea de que el pueblo o la aldea estén formados por los hombres, las mujeres y los niños, es desconocida. Pero los privilegios de la ciudadanía se conceden sólo a los hombres que aceptan las responsabilidades de la misma. La asistencia a la faena es definitivamente una de estas responsabilidades.

La faena aumenta la importancia de la posición, poder, funciones y popularidad del presidente y las demás autoridades municipales, que fungen ese año. El presidente va personalmente a todas las faenas dedicadas a la limpia de los caminos. Si no puede concurrir por enfermedad o por haber sido llamado a la capital del distrito o del Estado, la faena se pospone hasta que él pueda asistir. Él anuncia personalmente la faena y trata de aumentar el entusiasmo para asegurarse una copiosa asistencia. Los que tienen alguna buena razón que justifique su ausencia, son excusados por el presidente, o se les señala otro día para trabajar. Los que no asisten y después piden la ayuda del presidente, sufren una severa reprimenda. Como ya indicamos anteriormente, el día de la faena dirige personalmente al grupo de hombres más numeroso, que es el de las azadas. Los hombres que van llegando al trabajo se hacen presentes al presidente, dándole un formal apre-

---

[9] Para una sutil alusión sobre esto en el texto, véase la obra citada de Florence Hansen Cowan, p. 341.

tón de manos.[10] Los que llegan tarde, si trabajan con los machetes, se anuncian solamente ante el síndico, al encontrar a su grupo que es el primero que va avanzando a lo largo del camino. El presidente es quien se dirige a los hombres, cuando el trabajo está terminado, antes de que se desbanden, dándoles las gracias, en nombre de las autoridades del pueblo, por su cooperación. Los demás funcionarios que tienen cargos menos importantes en la dirección de la faena, también reciben consideraciones especiales, y si alguien falta a esto, se le reprende. El autor fué especialmente reprendido en una faena por haber elegido personalmente el sitio en que quería trabajar en lugar de obedecer la sugestión de uno de los hombres que, según después supo, era un regidor y debía ser obedecido. Algunas de las faenas inferiores, como el acarreo de rocas, pueden ser dirigidas por los funcionarios menores, si el presidente tienen negocios urgentes en el municipio. Por lo tanto, las faenas son ocasiones también en las que, estando presentes todos los hombres del pueblo, la posición y el mando de los funcionarios son públicamente reconocidos por todos.

La actuación del presidente como funcionario representativo, no sólo ante el resto de cargos del pueblo, sino ante toda la población y la unidad corporativa de los funcionarios con los hombres de la aldea, se manifiesta claramente en el llamado para que todos cooperen en la faena. Los presidentes siempre tienen cuidado de decir que la faena no es un proyecto de las autoridades como tales, sino de toda la aldea y que los hombres de la aldea son la aldea misma. Robustece su llamamiento empleando la primera persona del plural en todo su discurso, poniendo a sus oyentes en un término de igualdad consigo mismo y con los otros funcionarios, al referirse a "nuestro pueblo", "nuestras montañas" y la "herencia de nuestros antepasados". La faena clave en este aspecto es siempre la primera del año, especialmente la que sigue inmediatamente a la toma de posesión de un nuevo presidente. Se convierte en el punto en torno del cual se unifica el espíritu del pueblo, cuando los partidarios de otros candidatos son invitados por el triunfador a que se unan por el bien del pueblo. Nuestros informantes manifestaron la opinión de que los candidatos derrotados y sus partidarios casi siempre asistían y de esta manera se restablece la solidaridad del pueblo en apoyo al nuevo presidente.

La asistencia real a la faena refleja la popularidad del presidente y su éxito para hacer que la aldea lo respalde. No se lleva una cuenta exacta, pero el presidente generalmente calcula cuántos asistieron, cifra que casi siempre es más alta que la real y que es comparada con las asistencias a las faenas dirigidas por otros presidentes, según son

[10] *Ibid.*, p. 336.

recordadas por la gente. Si la comparación no resulta favorable, se buscan razones que expliquen la diferencia. Es una batalla perdida, pues en general se llega a la conclusión de que el sistema se está desmoronando lentamente, las agencias se van separando e independizando y las aldeas han ido aumentando en número de habitantes, de tal manera que el sistema obligatorio ya no resulta efectivo. El 21 de enero de 1950, según la cuenta minuciosa que hizo el autor, asistieron 1,161 hombres. De acuerdo con el cálculo del presidente, eran 2,000. En otra ocasión, cuando solamente asistieron 300, el funcionario dijo que eran 800. Cuando el presidente vió que el autor estaba contando a los hombres y le preguntó cuántos eran, públicamente negó con enfado la cifra en dos ocasiones diferentes. El tema se hizo tan delicado que el autor prefirió no contar más a los hombres, puesto que resultaba prácticamente imposible hacerlo sin ser observado y entonces se convertía en motivo de disgusto. En realidad, como todas las cifras de asistencia a las faenas bajo presidentes anteriores, eran también cálculos, la cuenta exacta no podía tomarse como índice de popularidad, puesto que era imposible obtener cifras exactas referentes a los presidentes anteriores.

La faena reafirma la posición y el control ejercidos por los padres de la aldea, Chòtàjchínka, término que significa, en sentido general, una persona anciana, pero en sentido técnico se refiere al consejo que gobierna la aldea. Este grupo está formado por todos los hombres que han servido anteriormente a la aldea en algún cargo oficial. Los miembros son vitalicios. El orden de las faenas queda determinado por este grupo. El presidente y los funcionarios no pueden cambiar el orden de las faenas, excepto cuando tengan razones muy especiales y entonces solamente con la aprobación de los padres de la aldea. Este grupo decide todas las designaciones para servicios públicos y los candidatos para presidentes municipales deben tener su aprobación antes de lanzarse a su campaña, aun cuando son elegidos por votación. Después de tomar posesión, los padres de la aldea entregan la oficina al presidente y a los demás funcionarios, y uno de los puntos más recomendados es siempre "el cuidado de los caminos y de las propiedades comunales".[11] Como este grupo en realidad es la autoridad más alta en la aldea (el término "costumbre" frecuentemente equivale a "lo que dice la *chòtàjchínka*"), no es raro que el presi-

[11] Probablemente también es por medio de la autoridad de este grupo como el pueblo puede emprender la construcción de nuevos caminos que a veces llevan aparejada la destrucción de campos de maíz particulares y plantaciones de café, según informan Pike y Gudschinsky, sin necesidad de indemnizar a los propietarios por las cosechas que les destruyen.

dente, al anunciar la faena, recuerde a los padres de la aldea la responsabilidad que tienen de encontrarse presentes y poner el buen ejemplo a los demás, reforzando así la dignidad de las autoridades que en ese momento están en el poder. Frecuentemente, los miembros de este grupo, aunque no tengan ya cargo oficial, ayudan en la dirección del trabajo de la faena. Por lo tanto, la faena es explícitamente un eslabón en la continuidad histórica de la cultura mazateca, puesto que conserva "lo que nuestros padres nos legaron", a saber: los caminos, los edificios y el buen nombre y la grandeza de Huautla.

Las grandes faenas de limpia de caminos desempeñan un papel muy importante en el sostenimiento de la supremacía política de Huautla en esta zona. Esto se encuentra íntimamente ligado con la historia de la región y los vínculos de parentesco entre la gente.[12]

De acuerdo con algunos de los ancianos de Huautla, antes de la revolución acaudillada por Carranza, Huautla era una aldea concentrada, separada de las otras aldes de importancia de la región alta por grandes extensiones de terreno montañoso. Durante la revolución la gente huyó de la población y entonces se iniciaron los numerosos ranchos que ahora circundan la zona de Huautla. La gente que vive en esos ranchos sigue considerando a Huautla como su población natal. Hablan el dialecto mazateco de Huautla, que se extiende más o menos hasta donde llegan los límites del municipio de Huautla, pero incluye también algunos municipios que antes pertenecían a esta población y después se han hecho independientes. Aun es costumbre que la gente de esos ranchos (muchos de los cuales son agencias municipales dependientes de Huautla), igual que los huautecos, cuando están lejos de su tierra, se refieran a Huautla diciendo *ni?yã*, "nuestra tierra", aunque cuando están en la propia Huautla se refieren a ella llamándola *tèjàò*, empleando su nombre mazateco adecuado. Por lo tanto, la gente que primeramente pobló los ranchos eran huautecos, consideraban a Huautla como su hogar, y la faena de Huautla era obligatoria para ellos, aun cuando algunos vivieran a un día de camino de la población. En los años recientes, el aumento demográfico en la propia Huautla, que dió por resultado la escasez de tierras y leña, ha hecho que muchos huautecos consigan tierras en alguna agencia, aun cuando sigan viviendo o teniendo propiedades en Huautla. Esta descentralización en la que la residencia y la lealtad hacia la tierra se ha ido desplazando hacia las agencias, continúa y es un hecho básico en la situación política de Huautla.

---

[12] Véase Florence Hanse Cowan, "Linguistic and Ethnological Aspects of Mazateco Kinship", *Southwestern Journal of Anthropology*, Vol. IV, pp. 247-256, 1947.

Con el desplazamiento y el aumento de la población, la elevación a la categoría de agencias de varios centros vecinos, la construcción de escuelas y edificios municipales locales, tales centros tienen sus propias necesidades. Sin embargo, Huautla sostiene tenazmente que esta gente sigue siendo huauteca y que debe seguir asistiendo a las faenas de Huautla y pagar sus impuestos a esta población.

Solamente como una concesión especial se les da permiso para ausentarse de las faenas de Huautla. Cualquier trabajo local público debe ejecutarse en día que no sea lunes o cuando no haya faena en Huautla, de modo que no estorbe a los hombres para asistir a ella. El dinero necesario para los requerimientos locales debe manejarse aparte y además de los impuestos de Huautla. Los agentes municipales son convocados el domingo anterior a la faena de Huautla y reciben instrucciones del presidente de este municipio para que reúnan a sus hombres para la faena. También se les indica la cantidad de material que deben proporcionar sus agencias, cuando es necesario. Para estimular el interés, existe una suave forma de competencia y cada agencia obtiene un recibo oficial en que consta que cumplió con la parte que le correspondía. El presidente de Huautla menciona públicamente algunas veces su reconocimiento para los que cumplieron su obligación, así como avergüenza públicamente a los faltantes. Realmente la carga se ha vuelto tan grande para las agencias (Huautla ha dejado al cuidado de éstas ciertas faenas de los caminos en que se encuentran, pero sigue esperando que vayan a ayudarla a componer los tramos que le quedan), que algunas han solicitado y obtenido la calidad de municipio libre y otras están en vías de hacerlo. Las autoridades de Huautla protestan enérgicamente por estas pérdidas de poder político. En algunos casos, hasta ha llegado a correr sangre. Precisamente un símbolo de la pérdida cada vez mayor de territorio y poder por parte de Huautla, es la disminución de la asistencia a sus faenas de los hombres de las agencias y rancherías.

La primera gran faena de 1950 a la que asistió el autor, fué muy importante en este respecto. Río Santiago, que se encuentra a unas tres horas de distancia, había solicitado del gobierno del Estado, en 1947, su situación independiente. Huautla se había negado tenazmente a reconocer a los funcionarios de Río Santiago y había designado a otros elegidos por ella. La dificultad aun no había sido solucionada. Hubo una copiosa asistencia a la faena, presentándose muchos hombres de diversos ranchos, situación que casi siempre se repite en la primera faena, pero no siempre en las demás. Por lo tanto, las autoridades de Huautla aprovecharon la ocasión para hacer

presión de todas formas sobre las agencias, a fin de que se conservaran fieles a Huautla. Fueron mencionadas sus pasadas grandezas y las enormes faenas en que participaban tres o cuatro mil hombres, en años anteriores. Se recordaron los vínculos familiares: ¿No eran todos de la misma raza? ¿De la misma sangre? ¿Es que estaban perdiendo su amor por Huautla, su hogar? Se mencionaron también los factores económicos. ¡Los ranchos no podrían existir sin Huautla! ¡A medida que Huautla prosperase, también prosperarían los ranchos! ¡Si Huautla pereciere, los ranchos perecerían con ella! Félix Cerqueda y Raymundo Pérez, antiguos presidentes municipales, y, por lo tanto, *chòtàjchínka,* fueron invitados a hablar por el presidente Erasto Pineda, después de hacerlo él, y hablaron largamente. La nota dominante de estos discursos fué que la lealtad a Huautla se manifestaba asistiendo a sus faenas. Si no concurrían, esto indicaba deslealtad a Huautla. La disminución de la asistencia a las faenas en los últimos años la atribuyó un presidente, en forma categórica, a la pérdida de las agencias.

Las agencias que aun pertenecen a Huautla y siguen siéndole fieles en su apoyo, a su vez son ayudadas por Huautla en sus proyectos locales. El presidente de Huautla enuncia sus faenas locales en el mercado.[13] Pide a los residentes de Huautla que ayuden con dinero y que vayan a ayudar a las agencias. La base para esta petición es siempre que "ellos son nuestra gente". En la práctica, no son muy grandes las delegaciones de Huautla que asisten a estas faenas locales. Se junta algún dinero y unos cuantos hombres van a ayudar, pero siempre se trata de los que tienen parientes cercanos en esos pueblos. Así, pues, la ayuda mutua en las faenas, en la zona mazateca de Huautla, es más bien un indicio de la fuerza de los vínculos de parentesco. Frente a la presión política en pro de su independencia por parte de algunos ranchos y agencias, los vínculos de parentesco se encuentran sometidos a una fuerte tensión y en algunos casos no son suficientemente poderosos para conservar la soberanía política de Huautla y de su faena.

A través de la anterior exposición, se ve claramente que la faena es parte integral del conjunto cultural y está ligada con otras muchas facetas importantes de la cultura mazateca. Naturalmente, esto es también aplicable a cualquier otro complejo de la vida mazateca que se elija para ser estudiado. El autor no desea conceder exagerada importancia a la faena, en comparación con otras características de la cultura mazateca, ni tampoco pretende que esta exposición agote todas las manifestaciones de la *faena.* Solamente se han hecho algunas indica-

[13] Florence Hansen Cowan, "A Mazateco President Speaks", pp. 340-341.

ciones sobre la estructura política y social de la sociedad mazateca, de sus impulsos básicos, su sistema de valores y de medios de control. Sin embargo, al tomar la faena como punto de partida, ha sido posible indicar algunas de las líneas culturales que, al entrelazarse, constituyen la urdimbre de la integración cultural mazateca, en cuya amplia superficie aquélla puede verse como una de las configuraciones más notables.

Antropólogos y sociólogos están de acuerdo en que toda alteración en una parte de la cultura puede tener efectos muy profundos en el conjunto general. El autor piensa, por ejemplo, que cualquier cambio que afectara seriamente o eliminara la faena para limpiar los caminos (como sucedería si se construyeran y conservaran caminos modernos, por medio de obreros contratados y aparatos mecánicos) tendría serias repercusiones sobre la posición y el poder del presidente municipal y otras autoridades cívicas y sobre su capacidad para conservar la cooperación de los campesinos para otros proyectos públicos, lo mismo que sobre toda la estructura social de la vida mazateca. Los cambios son inevitables, pero los valores positivos deben conservarse lo más posible, incorporándolos a la nueva forma de vida y adaptándolos para servir a las nuevas necesidades de una comunidad indígena que cambia bajo el impacto de la civilización moderna.[14]

La importancia política y social de la faena mazateca cambia, desde luego, al ir cambiando la cultura mazateca. Hace algunos años, las faenas principales eran para la construcción de edificios públicos y ahora son para la conservación de los caminos. Con el desarrollo de la cuenca del Papaloapan toda la vida de los Mazatecos es indudable que se verá profundamente afectada. Este estudio abarca un período bastante reciente y por ello esperamos que sea útil para quienes, en el próximo período de reajuste para los Mazatecos, traten de descubrir, utilizar y conservar los valores que son de gran significación para la vida de este pueblo. Quizá la conciencia y la utilización directa de tal conocimiento sirva para amortiguar el choque cultural que se avecina y preservar de la desintegración y desmoralización una cultura que, de otra manera, encontrará muy difícil ajustarse a las exigencias del México moderno.

---

[14] El autor de "La educación en el Papaloapan", artículo aparecido en *El Nacional*, Suplemento de la Secretaría de Educación Pública, el 9 de abril de 1953, pp. 10-11, sugiere que la introducción del sistema de faenas de los Mazatecos de las tierras altas contribuirá en mucho a mejorar lo que él llama "la deficiente organización cívica" de la zona baja del Papaloapan. Sin discutir lo acertado de esta opinión, el autor indica simplemente que la introducción de algo nuevo en una zona es un problema totalmente distinto al de conservar y utilizar algo que ya está presente.

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

BIBLIOGRAFÍA SELECTIVA DE LAS CULTURAS INDÍGENAS DE AMÉRICA, by *Juan Comas*. Publ. Nº 54, Comisión de Historia, Instituto Panamericano de Geografía e Historia. México, 1953. XXXVIII + 292 pp.

This work in the result of a UNESCO commission for the preparation of a bibliography on Native American peoples and cultures, to serve as a guide to the literature for non-anthropologists. As such it supplements the ten small volumens of the "Indigenous Period", which initiate the series of the Program of History of America of the Commission on History. While these volumes —also coordinated by Dr. Comas— deal primarily with archaeology and historical ethnography, the present bibliography is concerned primarily with contemporary cultures. In the first part of this review the plan of the work will be briefly outlined, and in the second part critical comments will be made.

Dr. Comas first discusses a number of the general problems which plague the bibliographer, and the solutions he has here decided upon: since the bibliography is concerned with contemporary peoples shall archaeological data be included? (only to the extent that they illuminate the present picture); what shall be done with highly specialized studies, however excellent they may be (unless of general interest they are excluded); what policy shall guide the inclusion of commentaries on entries? (only those works which the author knows first hand and considers to be important are commented upon); what policy shall be fellowed with respect to orthography? (an empirical plan utilizing the most generally accepted spellings).

Fourt short general sections of bibliographic entries follow this introduction: Historical Classics of Ethnography, Bibliographic Sources, General Contemporary Works, On American Origins. Also included here is a short list of the principal anthropological journals and series dealing primarily with America. The bulk of the book is taken up with approximately 2,000 bibliographic entries. For the grouping of these data Dr. Comas has selected the culture area method, utilizing the well-known outlines of Kroeber for North America (Arctic Coast, Northwest Coast, Northern, Eastern, Intermediate and Intermountain, Southwest, Mexico and Central America) and Cooper for South America (Circumcaribbean, Andean, Marginal Hunters and Gatherers, Tropical Forests). Folding maps of North and South America are included, and as a key to the location of all tribes a "general index of indigenous groups" is offered. A United States Office of Indian Affairs map showing modern tribal reservations supplements

these outlines. Though not directly connected with the division of bibliographic references maps showing the distribution of physical types according to Imbelloni are also included.

How well has Dr. Comas succeeded in his task of preparing a guide to Native American cultures, for the use of non-specialists? The answer is, in general, "very well", in spite of certain shortcomings which will be noted. The task of seleccion of suitable references for non-specialists in any field is far more difficult than that for specialists, and no two people will use quite the same plan nor be in complete agreement about content. Most would agree, however, that the culture area approach is the most logical for taxonomic purposes, and most will agree that the choice of the Kroeber and Cooper divisions is excellent. Inclusion of the Indian Affairs Reservations map is also a highly desirable feature, as is the list of journals and series. There will be less agreement as to the utility of the Imbelloni maps, both because of the controversial nature of the author's theories and because—as Dr. Comas points out—physical type has nothing to do with culture. Though attention is called to the major linguistic references, and a very brief schema of major stocks and families is presented, this aspect of culture does not receive the attention it deserves. The reviewer feels that, in view of this circunmstance, linguistic maps would serve a more useful purpose than those of physical types.

The necessity of working without complete library facilities has resulted in some confusion as to where certain works should be included. For example, though they deal with but a single tribe *The Changing culture of an Indian tribe* (Margaret Mead) and *A modern American community in the light of its past; a study in culture change* (Skudder Mekeel) are placed in the OBRAS GENERALES DE TODO EL CONTINENTE section, while *Acculturation in seven American Indian tribes* (Ralph Linton) appears in OBRAS GENERALES DE AMÉRICA DEL NORTE Y CENTRO section, and *The Pawnee ghost dance and game* (Alexander Lesser) is found in CULTURE AREA V: EAST. The author's difficulty in deciding where to include acculturation studies highlights a significant omission: a separate section on culture change, to include those works dealing with the adjustment of Native peoples to Western culture.

The reviewer also feels that a more critical evaluation of many works would greatly aid the non-specialist. Only in rare cases is it possible to evaluate a source from the comments, and many of the best sources (e. g. Julio de la Fuente's *Yalálag*, Nº 1244) receive no mention, while much inferior works are elaborated upon. A more critical

analysis of entries, with particular emphasis on those generally conceded to be of outstanding importance, at the expense of sheer numbers if necessary, should prove of more value to the non-specialist. The specialist can judge between Gregory Mason's *Silver cities of Yucatan* (Nº 1311), M. W. Jakeman's *The origin and history of the Mayas* (Nº 1274) and Franz Blom's *The conquest of Yucatan* (Nº 1204), but other readers may be in for trouble.

To summarize, Dr. Comas has undertaken a difficult task, has worked under library and research conditions far from ideal, and in spite of this has produced a major work which in general is very good. The most important sources on Native American cultures are included, and the *Bibliografía selectiva* will therefor fulfill a useful function in scientific studies and the diffusion of popular knowledge of the American Indian.

George M. Foster.

EL PLAN CISNEROS-LAS CASAS PARA LA REFORMACIÓN DE LAS INDIAS, por *Manuel Giménez Fernández.* Escuela de Estudios Hispano-Americanos. Sevilla, 1953.

El libro mencionado es el primero de los seis, que el conocido historiador español don Manuel Giménez Fernández prepara sobre la actuación de Fray Bartolomé de Las Casas en pro del indio. El extenso estudio trata de la época en que el Cardenal Cisneros, impresionado por los informes venidos de América sobre las crueldades e injusticias cometidas con los indios, resuelve adoptar un plan de reformas cuyo padre espiritual es Las Casas, quien actúa por entonces en España.

Por el método de investigación que se emplea, la obra es digna de destacarse entre las publicaciones históricas que aparecen con alguna frecuencia en España, relacionadas con la investigación de la vida del indio durante la Colonia. El autor, al enfrentarse con los problemas del indio, no se limita, como otros muchos, a presentar y comentar una serie de humanitarias Leyes de Indias, buscando las causas de su incumplimiento y el consiguiente resultado desastroso, fuera de las condiciones reinantes en la España misma. Con gran valor, y utilizando ante todo concienzudamente el enorme material histórico que contiene el Archivo General de Indias, revela el autor cómo una verdadera "clique" de politiqueros se apodera del joven Carlos V, provoca la caída de Cisneros y, con ella, la de Las Casas y su Plan de Reformación. El tema es apasionante y también es apasionado, como confiesa el mismo Giménez Fernández. Sin embargo, en ninguna parte peca de inexactitud o trata de tergiversar la verdad

histórica. Con cientos de documentos pasa revista uno por uno a todos los que componían la "clique", encabezada por el enemigo número 1 de Las Casas —y de los indios—: Francisco de los Cobos. No sólo los llama —y para algunos gustos, tal vez, con exceso— traidores, cohechadores, vendidos, etc. . . , sino que aduce siempre fidedignos documentos en que basa todas estas acusaciones. El libro, como fuente histórica, es inapreciable, y más aún por contener una extensa parte documental, donde están cronológicamente enumerados o transcritos casi 700 documentos, utilizados por Giménez Fernández en su obra.

Es cierto que el libro no encontrará unánime acogida, especialmente entre los que se esfuerzan —vanamente y sin necesidad— en demostrar y probar que la obra de España en América en aquellos terribles albores de la Colonia era una obra misional, altruista y desinteresada. Pero también es cierto que defraudará a algunos "anti-hispanistas" a ultranza, al revelar la existencia, en la Península, de todo un grupo de gentes, Cisneros y Las Casas a la cabeza, a quienes la vida "heroica" de los Conquistadores no produjo una atónita admiración, provocando, por el contrario, una acérrima lucha contra ellos y los beneficiarios directos de la Conquista (que no siempre fueron los mismos Conquistadores), en nombre de perennes ideas humanitarias e ideales de la Cristiandad. Y fueron los mismos españoles, quienes formaron este grupo heroico, reverso espiritual de la Conquista de América.

Lo único que podría reprocharse al valeroso y temerario historiador es que deja un poco en olvido las fuerzas sociales, la constelación política que jugaba un papel importante en la controversia Cobos-Conchillos contra Cisneros-Las Casas. Giménez Fernández sitúa sus héroes entre las fuerzas del bien y del mal y observa indignado cómo las fuerzas del mal, el "demonio", gana en toda la línea. Giménez Fernández, siguiendo su propia orientación histórica, no trata de *explicar* la derrota de Las Casas, sino por una especie de fatalismo: la victoria del mal contra el bien. Por esto no insiste en el carácter utópico que adquiere el plan de Reformación Cisneros-Las Casas, cuando faltan las bases político-sociales, como faltaron en España y América, indispensables aún para *ensayar* a reformar las condiciones de los indios, y mucho más para poner en práctica cualquier reforma.

Con todo, el libro es un aporte extraordinario a la historiografía americana, especialmente la indigenista, y su aparición será recibida con satisfacción por todos los investigadores de los comienzos de la colonización hispano-americana.

Juan Friede.